UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00887737 5

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/mlangesafricai00bass

I

MÉLANGES

Africains et Orientaux

525 C

RENÉ BASSET

DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

MÉLANGES

Africains et Orientaux

PARIS

LIBRAIRIE DES CINQ PARTIES DU MONDE

JEAN MAISONNEUVE & FILS ÉDITEURS

3, RUE DU SABOT, 3

1915

Reproduction et traduction interdites pour tous pays.

DT
12
B3

LIBRARY
JUN 3 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

903341

Mélanges Africains et Orientaux

CHAPITRE PREMIER

L'ALGÉRIE ARABE[1]

Après avoir conquis l'Égypte, puis la Cyrénaïque et la Tripolitaine, les Arabes, poussant toujours devant eux se trouvèrent en contact avec la Tunisie et l'Algérie. Là, dans les villes et sur le littoral, vivaient encore des populations peut-être soumises nominalement à l'empire byzantin, mais indépendantes en fait, tandis que dans les plaines et les montagnes, les Berbères avaient recouvré depuis longtemps leur liberté. Le khalife 'Omar s'était méfié du « lointain perfide », mais l'attrait du butin décida ses successeurs à envoyer des expéditions qui, destinées d'abord à faire de simples razzias comme celles de 'Abd Allah ben Abou Ṣarḥ et de Mo'aouyah ben Khodeidj, devinrent ensuite le noyau d'une occu-

1. *Histoire de l'Algérie par ses monuments*, Paris, s. d. (1900).

pation permanente. Malgré des interruptions causées par les luttes des prétendants au khalifat en Orient, la domination arabe s'établit d'une manière stable lorsque 'Oqbah ben Nafi' fonda Qaïrouân (669) : cette ville devait être le point de ralliement, le dépôt, et au besoin le refuge des Musulmans s'ils étaient menacés par une insurrection indigène ou un retour offensif des Byzantins.

La conquête présentait, en effet, bien d'autres difficultés que dans l'est de l'Afrique septentrionale. Là, les Musulmans avaient été accueillis comme des libérateurs par une population asservie depuis des siècles et qui supportait plus difficilement peut-être le joug religieux des Grecs que les exactions de leurs agents fiscaux. Incapables d'un effort énergique pour secouer eux-mêmes le joug, les Coptes acceptèrent avec une joie imprévoyante la domination arabe. Il n'en fut pas de même à l'Ouest, où l'autorité grecque ne s'exerçait plus que dans des ports et où les haines causées par les dissensions religieuses s'étaient effacées depuis que les populations latino-berbères avaient recouvré leur indépendance. Les Musulmans ne devaient pas être accueillis comme l'avaient été les Vandales et les Byzantins, en qui les Berbères voyaient les libérateurs de leurs maîtres du moment. Au contraire, ils représentaient une double conquête : la conquête politique et la conquête religieuse, précédée d'une phase d'incursions et de pillages. Contre les Musulmans, les populations luttèrent avec énergie, aidées parfois par les Grecs, et elles auraient probablement triomphé si l'esprit de particularisme si puissant en Afrique n'avait

contribué tantôt à armer les uns contre les autres les deux grandes familles berbères, les Senhâdjas et les Zénatas, au grand avantage de l'envahisseur, tantôt à empêcher, sauf à de rares moments où le succès fut la récompense de l'union, une fédération de toutes les tribus berbères contre l'ennemi commun.

L'histoire de la conquête de l'Algérie est peu connue, ou plutôt mal connue. Au milieu des légendes qui se sont groupées autour de trois ou quatre noms, on peut démêler que les premières campagnes furent des pointes audacieuses partant de Qaïrouân vers l'ouest ou le sud-ouest, sans que les Arabes essayassent de s'aventurer dans les massifs montagneux du nord ou le long du littoral, où les villes, ravitaillées par mer, pouvaient les tenir longtemps en échec. Il eût été dangereux aux troupes légères dont se composaient les premières expéditions, de se risquer dans des défilés inconnus, dans des vallons étroits où la mobilité de la cavalerie arabe ne pouvait plus être d'aucune utilité et où tout l'avantage restait aux gens du pays, maître de couper les communications et d'affamer l'ennemi. Quant au chemin du littoral, les Musulmans n'avaient pas de matériel de siège pour s'emparer des ports qui les auraient arrêtés, sans compter que leurs flancs auraient été menacés du côté de la terre par les Berbères des montagnes, du côté de la mer, par les vaisseaux grecs. Il ne restait donc que la route des Plateaux et du Sahara : c'est celle qu'ils prirent.

Une première pointe aurait été poussée par le second gouverneur de l'Ifriqyah, Abou'l Mohâdjir, jusqu'aux sources de Tlemcen : la grande tribu des

Aourabah qui l'attaqua fut vaincue, et son chef, Kosaïlah, fait prisonnier, dut embrasser l'islamisme et resta près d'Abou'l Mohâdjir comme un ôtage. Quand 'Oqbah, nommé une seconde fois gouverneur de l'Ifriqyah (680) eut détruit l'œuvre d'Abou'l Mohâdjir et rebâti Qaïrouân, il se lança dans l'ouest. Vainqueur des Berbères et des Grecs en rase campagne, il évita prudemment de faire les sièges de Baghaï, de Lambèse et de Tiharet, et, marchant toujours devant lui, il arriva jusque dans le Maghreb extrême, le Maroc actuel, dont les légendes lui font faire la conquête. Témoins de ses victoires, Abou'l Mohâdjir et Kosaïlah l'accompagnaient comme des trophées vivants et les humiliations ne leur étaient pas épargnées, surtout au dernier. Patiemment, il guetta l'occasion et quand 'Oqbah, revenant de sa chevauchée, eut imprudemment divisé à Tobna son armée en petits corps d'armée qui devaient rentrer isolément à Qaïrouân, un soulèvement formidable éclata, ayant à sa tête Kosaïlah qui s'était évadé. Surpris à Tahouda par une armée de Berbères et de Grecs, 'Oqbah succomba après des prodiges de valeur (683) : avec lui périrent ses trois cents cavaliers et Abou'l Mohâdjir. Le corps du premier gouverneur de l'Ifriqyah fut transporté, on ne sait à quelle date, à la petite oasis qui porte son nom près de Biskra et une inscription mentionne le lieu où repose Sidi 'Oqbah ben Nâfi'.

Le succès des Berbères jeta la terreur dans l'esprit des Arabes et la panique fut si forte qu'ils évacuèrent le Maghreb et l'Ifriqyah, abandonnant Qaïrouân et entraînant dans leur fuite, Zohaïr ben Qaïs, le

lieutenant de 'Oqbah. Les Berbères recouvrèrent leur indépendance et un de leurs premiers actes fut de renier l'islamisme qui leur avait été imposé. Les embarras du khalife en Orient lui firent négliger le Maghreb, mais en 688, Zohaïr revint à la tête d'une armée considérable et se rencontra avec Kosaïlah à Memes, à l'ouest de Qaïrouân. Le combat fut acharné ; enfin le chef berbère périt et sa mort fut le signal de la déroute. Mais le pays n'était pas conquis, car, malgré de nouvelles expéditions, Zohaïr évacua Qaïrouân et se retira en Tripolitaine où il fut tué, surpris par un retour offensif de la flotte grecque (690). L'heure était propice aux Berbères pour chasser les Arabes ; mais Kosaïlah n'était plus là pour les réunir : chaque chef de tribu se regarda comme un souverain indépendant, et cette division, accentuée peut-être par des guerres intestines, permit aux Musulmans d'attendre l'arrivée d'un nouveau gouverneur, Ḥassân ben En No'mân (690) : les Grecs furent chassés de Carthage : des campagnes dans le Nord et l'Ouest de la Tunisie menacèrent l'Algérie. Les Berbères, réparant leur faute, s'unirent sous la direction de la Kâhinah (la prophétesse, dont le nom même est douteux (Dahyah ou Damyah ?) Il est difficile, en présence des légendes qui se rattachent à son souvenir, de décider si elle régna réellement, ou si elle ne fut qu'une femme inspirée qui devait, comme Lalla Fatma dans les temps modernes, être le centre et le symbole de la résistance berbère. Quoi qu'il en soit, elle débuta par un succès : Ḥassân et son armée qui marchaient contre l'Aouràs, où domi-

naient les Djerâouas, la tribu de la Kâhinah, éprouvèrent un sanglant échec à la Meskiana, dans la province actuelle de Constantine, et furent repoussés l'épée dans les reins jusqu'à Gabès, laissant de nombreux prisonniers entre les mains des Berbères. Ḥassân s'enfuit jusqu'en Cyrénaïque ; le Maghreb et l'Ifriqyah étaient encore une fois libres.

Une fois encore, les embarras du khalife l'obligèrent à retarder sa revanche. Pendant que Ḥassân attendait en Cyrénaïque l'occasion de reconquérir l'Ifriqyah, la Kâhinah, s'il faut en croire la tradition, donnait l'ordre de ruiner le pays, de couper les arbres, d'abattre les villes et de ravager les jardins de façon à détourner les Arabes de conquérir une région désolée. Il est douteux qu'une pareille résolution ait été prise, plus douteux encore qu'elle ait été exécutée. Ce serait cependant cette mesure qui aurait aliéné à la Kâhinah les sentiments des populations sédentaires et agricoles, berbères et latino-berbères, et qui aurait facilité à Ḥassân la nouvelle conquête du pays, lorsque le khalife 'Abd el Melik, débarrassé d'une nouvelle révolte (703), put lui envoyer une armée considérable. Il est plus vraisemblable d'admettre que les dissensions naturelles et fatales à la société berbère, jointes à la trahison des Arabes restés dans le pays, facilita la tâche de Ḥassân. Les défenseurs de l'indépendance furent exterminés, et la tête de la Kâhinah, tuée dans l'Aourâs, fut envoyée au khalife, tandis que ses fils entraient au service de Ḥassân. De ce jour commença la vraie conquête de l'Algérie, conquête méthodique, non sans retour de fortune, mais différente des raids

exécutés par Abou'l Mohadjir et 'Oqbah. Les détails ne nous en ont pas été conservés, mais l'on peut croire que ce fut dans cette période que les ports et les villes du Tell, de Constantine à Tlemcen, tombèrent au pouvoir des Arabes. Les corps étaient vaincus, non les consciences ; après avoir abjuré douze fois l'islâm, les Berbères choisirent le domaine religieux pour la défense de leur indépendance.

A Ḥassân avait succédé Mousa ben Noṣaïr qui après avoir pénétré jusqu'à l'Atlantique et soumis le pays, trouva dans la conquête de l'Espagne (709) le moyen d'assurer celle d'Algérie et du Maghreb. Ce furent des Berbères qui composèrent presque toute l'armée de Tarik, le vainqueur de Roderic : c'est en dirigeant contre l'Europe occidentale des milliers et des milliers de Berbères à peine convertis que Mousa débarrassa le Maghreb et l'Ifriqyah d'éléments de troubles, devenus de l'autre côté de la Méditerranée les agents de ses conquêtes. Cependant, la doctrine qui devait soustraire pour un temps l'Afrique du Nord au joug arabe, avait commencé d'y pénétrer. Tandis que les Musulmans s'étaient partagés en Orient entre partisans des premiers khalifes et de leurs successeurs, les Omayades, et partisans des droits de 'Ali, cousin et gendre du Prophète, d'autres, également ennemis des deux factions, prétendaient ramener l'islâm dans les voies tracées par le Prophète, exclure les ambitieux qui aspiraient à sa succession, faire du Qorân la loi unique, établir l'égalité absolue entre tous les Musulmans, quelle que fût leur origine : ils décidèrent que tout croyant, soit Arabe, soit étranger, pourvu qu'il

fût vertueux, pouvait être choisi comme l'imâm suprême, et que tout péché grave devait être assimilé à l'infidélité. Après avoir commis d'horribles ravages dans l'Iraq, vaincus et décimés par les divers prétendants, fractionnés eux-mêmes en diverses sectes dont les plus célèbres en Occident furent les Abadhites et les Sofrites, les Kharedjites — nom donné à ces non-conformistes — portèrent en Afrique leurs idées de nivellement ; elles furent bien accueillies des Berbères exposés, convertis ou non, à l'avidité et à l'orgueil de leurs gouverneurs arabes. Ils embrassèrent avec ardeur ces doctrines qui rappelaient celles des Circoncellions, et qui étaient contre les conquérants une forme d'opposition fournie par les conquérants eux-mêmes. Bientôt, de violentes exactions commises par le gouverneur 'Obaïd Allah amenèrent un soulèvement des Berbères du Maghreb (740). Des milliers de Kharedjites, la tête rasée, marchant derrière le Qorân porté à la pointe des lances, s'emparèrent, sous la conduite d'un ancien porteur d'eau de Tanger, Maïsara, de presque tout le Maroc actuel. Mais comme toujours, l'esprit d'indiscipline ne tarda pas à se montrer chez les Berbères Kharedjites comme il s'était manifesté chez les Berbères chrétiens ou païens. Maïsara fut tué par les siens ; son successeur Khâled ben Ḥâmid vainquit une armée arabe et tout le nord de l'Afrique s'insurgea. Une seconde armée, commandée par un nouveau gouverneur, Kolthoum, fut exterminée avec son chef à Baqdourah (742); à peine si quelques débris purent passer en Espagne. L'Algérie actuelle tomba aux mains des

non-conformistes, et ceux-ci allèrent attaquer Hanzhalah, successeur de Kolthoum, jusque dans l'Ifriqyah. Vaincus dans deux journées où succombèrent leurs chefs, ils rétrogradèrent, mais les troubles qui accompagnèrent la transmission du khalifat des Omayades aux 'Abbasides ne permirent pas aux Arabes de pousser plus loin leur succès.

En même temps, l'Ifriqyah était en proie à la guerre civile : elle ne se termina que par la défaite des gouverneurs qui avaient cherché à se rendre indépendants. Ces luttes permirent aux Kharedjites Sofrites d'établir leur domination à Tlemcen où ils eurent pour imâm Abou Qorrah, pendant qu'une autre secte Khâredjite, les Abadhites, prospérait dans le Djebel Nefousa en Tripolitaine avec Abou'l Khaṭṭâb pour imâm. La défaite de ce dernier à Taourgha (761) par le gouvernement 'abbaside Ibn el Ach'ath, eut pour contre-coup la fondation d'une ville et d'un état en Algérie : 'Abd er Raḥman ben Rostem, d'origine persane, quitta Qaïrouân dont la garde lui avait été confiée et, se dirigeant vers l'Ouest, il alla fonder au pied du Djebel Djozzoul, une nouvelle Tiharet (la Tagdemt actuelle) à quelque distance de la Tingartia romaine (la Tiharet actuelle). Les miracles qui avaient signalé la fondation de Qaïrouân se répétèrent pour celle de la nouvelle capitale qui devint le centre des Abadhites comme Tlemcen était celui des Sofrites. Réunis à ceux du Djebel Nefousa, les Kharedjites de ces deux états vinrent assiéger à Tobna 'Omar ibn Hezarmard, gouverneur de l'Ifriqyah pour le khalife El Manṣour : échappé au premier danger, ce général succomba

en défendant Qaïrouân (771). Les Berbères restaient encore une fois maîtres du Maghreb et de l'Ifriqyah. Ce fut pour peu de temps : la bataille de Djenbi, gagnée par le successeur de 'Omar, Yazid ben Hâtem el Mohallebi (712) lui rendit la possession de cette dernière province ; mais 'Abd er Raḥman demeura paisible maître de Tiharet et son successeur, 'Abd el Ouahhâb, conclut la paix avec Raouah qui remplaça Yazid (747). A cette époque, l'imâm abadhite de Tiharet gouvernait un état qui comprenait, outre cette ville et ses environs, l'Oued Rir', Ouargla, le Nefzaoua, Gabès, Djerba, le Dj. Nefousa, Tripoli et Sort. Mais la division ne tarda pas à s'établir : des schismes, bientôt suivis de guerres civiles, désolèrent la communauté abadhite : le fils de 'Abd el Ouahhâb, Mimoun, fut assassiné du vivant de son père par les dissidents Nakkarites. La décadence était complète, lorsqu'il se produisit un événement qui mit fin à la domination kharedjite en Algérie et dans le Nord de l'Afrique.

Les Alides qui avaient considéré les Omayades, puis les Abbasides comme des usurpateurs, avaient échoué dans leur tentative de soulèvement en Orient ; ils furent plus heureux en Occident ; l'un d'eux, Idris ben 'Abdallah, échappé aux poursuites de Haroun er Rachid, arriva heureusement dans le Maghreb el Aqsa (le Maroc actuel) où il fut accueilli et reconnu pour chef par la tribu des Aouraba, où son fils bâtit la ville de Fâs. Dès que son pouvoir fut affermi, il attaqua les Kharedjites de l'Ouest, les Sofrites, et mit fin à leur domination en s'emparant de Tlemcen (790). Pendant ce temps, les Kharedjites étaient

affaiblis par leurs guerres contre les Mo'tazélites et les Ouasilites du Haut Chélif, si bien qu'ils ne purent offrir de résistance sérieuse quand un nouveau prétendant, se disant, comme les Idrisites, issu de 'Ali, vint, après des aventures romanesques, établir quelque temps sa domination sur le nord de l'Afrique. Ce furent encore les Berbères qui furent les instruments de sa fortune. Le missionnaire Chi'ite (partisan de 'Ali) Abou'Abd Allah ed Dâ'i, s'établit chez les Ketâmah près de Sétif et là, prêcha la doctrine alide et la révolte contre les Aghlabites qui, de gouverneurs 'abbasides, étaient devenus les souverains presque indépendants de l'Ifriqyah et du Maghreb. Le succès dépassa l'attente du missionnaire et les Berbères, stimulés par l'attrait de la révolte et du pillage qu'on leur faisait entrevoir, suivirent docilement le missionnaire. Après des combats de fortunes diverses, celui-ci, maître de la province actuelle de Constantine, s'avança en Tunisie d'où il n'eut pas de peine à chasser le dernier prince aghlabite, Ziadet Allah, qui s'enfuit en Orient. Pendant ce temps, le Mahdi 'Obeïd Allah que le *dâ'i* (missionnaire) 'Abd Allah faisait reconnaître comme khalife aux populations berbères de l'Algérie, avait quitté l'Orient pour le Maghreb où, avant lui et avant Idris, s'était déjà réfugié un troisième fondateur d'empire, 'Abd er Rahman l'Omayade, l'ancêtre des khalifes d'Espagne. Mais, au lieu de rejoindre son lieutenant qui opérait dans le massif montagneux au nord de Sétif, 'Obeïd Allah se dirigea vers le sud et, arrivé à Sidjilmasa, dans le Tafilelt actuel, il fut arrêté et emprisonné par le dernier souverain de la dynastie ouasi-

lienne des Midrârites, Elisa', sur les avis donnés par khalife abbâside de Baghdâd. Le dâ'i s'empressa d'aller le délivrer et, au commencement de 910, 'Obeïd Allah se voyait reconnu comme souverain temporel et spirituel par l'Ifriqyah, une partie du Maghreb central et la Sicile. Les Berbères Ketâmah formaient le noyau de son armée. Profitant de ses succès, le Mahdi résolut d'anéantir l'état kharedjite de Tiharet; son général, Arouba ben Yousof s'empara de cette ville, déporta quelques tribus abâdhites dans l'île de Djerba où elles ont conservé de nos jours leur dialecte berbère et leur hérésie, tandis que la plus grande partie émigrait dans le Sud et s'établissait à Ouargla, Sedrata et dans les autres villes du désert au sud de l'Oued Rir'. Les Benou Khâzer de Tlemcen disputèrent aux Fatimites la possession du Maghreb central, mais ces derniers l'emportèrent, poussèrent leurs conquêtes dans l'Ouest et non seulement occupèrent Tlemcen, mais firent du souverain idrisite de Fâs leur vassal. Dans une de ces campagnes, l'héritier présomptif du Mahdi, Abou'l Qâsem, fonda la ville de Msila (924). En même temps, le chef de la grande tribu des Senhadja du Maghreb central, Ziri, fit sa soumission aux Fatimites, administra sous leur suzeraineté, un territoire presque aussi étendu que le département actuel d'Alger et y fonda, non loin de Médéa, une capitale à laquelle il donna le nom d'Achir.

La dynastie des Fatimites (de Fatimah, fille du Prophète et femme de 'Ali) semblait devoir régner sans difficulté quand elle faillit être détruite par un retour offensif de ces Kharedjites qu'elle avait vaincus

à Tiharet. C'était, non plus les Abadhites, mais la fraction la plus avancée et la plus violente de la secte, celle des Nakkarites, qui entrait en scène. Elle ne faisait aucune différence entre ceux qui ne partageaient pas ses doctrines : musulman, infidèle, même Kharedjite Abadhite : tout était permis contre ses adversaires. Le fils d'un marchand des Beni Ifren, Abou Yézid, « l'homme à l'âne », né au Soudan où son père faisait le commerce, se mit à la tête des masses qu'il avait poussées à la révolte ; disgrâcié de la nature, mais éloquent et convaincu, il exerça d'abord son apostolat sous l'extérieur d'un maître d'école et, le moment venu, les tribus de l'Aourâs, avec l'appui secret des Omayades d'Espagne qui se sentaient menacés par les Fatimites, se soulevèrent à sa voix (942), s'emparèrent de presque tout le département actuel de Constantine et pénétrèrent en Ifriqyah. Qaïrouân tomba entre leurs mains, et bientôt il ne resta plus au successeur de 'Obeïd Allah que sa capitale, Mahadia, construite par le fondateur de la nouvelle dynastie qui aurait, dit-on, prévu ces événements. Abou Yézid vint l'y assiéger (945). Mais son armée, composée d'éléments hétérogènes et grossies de bandes qui étaient venues pour piller plutôt que pour combattre, fut incapable de prendre d'assaut la ville où se défendait désespérément le khalife El Qâïm. Les plus ardents des Nakkarites avaient été du reste mécontents de voir Abou Yézid quitter sa robe de laine et son bâton d'apôtre pour les vêtements somptueux des Fatimites et échanger l'âne qui lui servait de monture et à qui il devait son surnom, pour un cheval riche-

ment harnaché. La cohue qu'il avait réunie autour de Mahadia se désagrégea : il fallut lever le siège. Abou Yézid, presque abandonné des siens, reprit ses anciennes allures, et les Nakkarites remportèrent des victoires passagères sur les généraux fatimites. Bientôt le khalife fatimite Isma'il El Mansour, redevenu maître de la Tunisie, poursuivit Abou Yézid en Algérie où il vit se rallier à lui ceux qui avaient pris parti contre le réformateur, entre autres le souverain de Tlemcen, Mohammed el Khâzer, allié des Omayades d'Espagne. Quant à « l'homme à l'âne » traqué sur tous les points, mais redoutable encore, il finit par être gravement blessé dans sa retraite du Djebel Kianah au sud de Sétif et par être pris vivant. Il mourut peu après ; son corps empaillé et sa tête furent exposés à Mahadia aux injures d'une populace qui avait tremblé devant lui (957) : ce fut la fin des Nakkarites ; ses fils qui avaient menacé Biskra et Tobna, furent refoulés dans le désert. Dès lors, les doctrines kharedjites cessèrent de jouer un rôle en Algérie et ne furent plus représentées que dans l'extrême sud par des communautés qui s'établirent plus tard dans le Mzab.

Tandis que les Fatimites replaçaient sous leur autorité la partie orientale de ce pays, l'ouest et le centre relevaient des Omayades d'Espagne avec un prince vassal à Tlemcen et un gouverneur à Tiharet. Abou Yézid, lui-même, tout kharedjite qu'il était, avait recherché l'appui des khalifes de Cordoue et, pendant quelque temps, ceux-ci, déjà maîtres du Maroc, dominèrent dans la plus grande partie de

l'Algérie. Le Fatimite El Manṣour voulut rétablir les limites de l'empire de son aïeul : Tlemcen fut promptement reconquise ; le souverain de Tlemcen accepta de lui le titre de gouverneur du Maghreb central, c'est-à-dire de la plus grande partie du département actuel d'Oran, tandis que le chef des Ṣanhadjas, resté fidèle aux Fatimites dans les moments les plus critiques, Ziri ben Menâd, administrait tout le pays répondant au département d'Alger, où son fils Bologguin, suivant la tradition, fondait en même temps les villes d'Alger, de Médéa et de Miliana. Les Omayades d'Espagne ne se résignèrent pas facilement à la perte de leur suprématie sur le Nord de l'Afrique ; de là, une guerre qui éclata entre eux et le khalife El Mo'izz, successeur d'El Manṣour. L'expédition commandée par Djaouhar général de ce dernier, ne fut qu'une suite de succès ; toute résistance fut vaincue ; les partisans douteux, comme les B. Ifren, furent traités en ennemis ; les armées fatimites, reprenant la marche traditionnelle de 'Oqbah, pénétrèrent jusqu'à l'Atlantique : Sidjilmasa et Fas furent prises et le Rif reconnut la suprématie des Fatimites : ceux-ci possédaient donc tout le nord de l'Afrique, des Syrtes à l'Océan et de la Méditerranée au désert.

L'Occident conquis, ce fut l'Orient qui attira El Mo'izz ; avant lui, d'autres souverains de l'Ifriqyah, Aghlabites ou Fatimites, avaient tenté de conquérir l'Égypte : ils avaient échoué. Ce fut encore Djaouher qui fut chargé de l'entreprise et il la mena à bien (969). Ce moment fut décisif pour l'histoire de la dynastie de 'Obeïd Allah : le centre de son empire se déplaça.

El Mo'izz résolut de quitter l'Occident pour s'établir au Qaire, la capitale récemment fondée par Djaouher. Pour maintenir sa suprématie, sinon son autorité, sur l'Algérie et la Tunisie, il en confia le gouvernement héréditaire à son fidèle Bologguin qui venait de réprimer dans le Maghreb central de nouvelles attaques des partisans des Omayades. Ce fut le triomphe des Senhadjas sur les Zénatas ; ce triomphe fut encore accru par une expédition heureuse de Bologguin contre le Maghreb extrême retombé sous le joug de l'Espagne (979). Peu à peu, cependant, les efforts des successeurs de cet émir tendirent à relâcher les liens qui les unissaient aux khalifes fatimites du Qaire. Ils avaient à lutter contre les Maghraouas de l'Ouest qui, chassés du Maghreb et de Fâs par les Omayades d'Espagne, s'étaient jetés sur le Maghreb central et là, s'étaient réconciliés avec leurs anciens ennemis. Leur chef, Ziri, périt sous les murs d'Achir (1001) : Ḥammâd, l'oncle du souverain Ṣenhadja, refoula les Maghraouas et bâtit au nord de Msila, une ville qui reçut le nom de Qala'ah des Beni Ḥammâd ; s'étant brouillé avec son neveu, il proclama son indépendance après divers combats contre Badis et le successeur de ce dernier, El Mo'izz. Il se trouva maître reconnu d'un état qui comprenait le Zab, le Hodna, les Hauts-Plateaux du département d'Alger et le Sersou jusque Tiharet.

A ce moment se produisit un événement qui modifia complètement l'état de l'Algérie et arrêta, sauf sur un point, le développement des royaumes qui se créaient et la formation d'états nouveaux. Les révolutions qui viennent d'être sommairement indi-

quées avaient pour base l'élément religieux : le Kharedjisme (abadhite, sofrite ou nakkarite) et le Chiisme (idrisite ou fatimite) avaient servi de drapeaux contre l'orthodoxie des khalifes de Cordoue et de Baghdâd : peu à peu, enrôlés sous ces divers étendards, les Berbères avaient reconquis à la fois l'indépendance et la prépondérance sur l'élément arabe : les royaumes de Qaïrouân, de la Qala'ah, de Tiharet et de Tlemcen étaient autant d'états berbères qui pouvaient accomplir leur évolution particulière ; ils étaient assez forts pour résister aux khalifes bien déchus de Cordoue et de Baghdâd et même aux incursions qui devaient, aux siècles suivants, sortir du Sahara occidental et du Maroc et triompher sans peine de royaumes épuisés par la plus terrible invasion que l'Algérie ait subi.

Les liens qui unissaient les émirs ṣanhadjas ou zirites de Qaïrouân à l'empire fatimite s'étaient relâchés ; un seul se maintenait encore, le lien religieux. La doctrine fatimite était encore reconnue nominalement. Une querelle qui éclata entre El Mo'izz et El Yazouri, vizir du khalife fatimite du Qaire, assura la rupture. Le premier abjura le dogme chiite, arbora l'étendard noir des 'Abbasides et reconnut pour chef spirituel le khalife de Baghdâd dont l'autorité purement nominale ne pouvait être une gêne pour lui. Trop faible pour organiser une expédition régulière contre lui, El Yazouri trouva le moyen de se venger en lançant sur l'Ifriqyah les hordes arabes des Beni Hilâl (Solaïm, Doraïd, Riâḥ) qui avaient été cantonnées dans la Haute Égypte pour les empêcher de se joindre de nouveau

aux Qarmates, ennemis des khalifes du Qaire et de Baghdâd. Le vizir égyptien se débarrassait ainsi d'hôtes incommodes, soit qu'ils fussent détruits par les Ṣanhadjas et les autres Berbères, soit qu'ils anéantissent des vassaux infidèles. La bataille de Haïderân (1053) perdue par les forces coalisées des souverains de Qaïrouân, de la Qala'ah et de Tripoli, réunis contre l'ennemi commun, livra l'Ifriqyah et le Maghreb aux nomades qui se répandirent sur ce territoire fertile comme des sauterelles affamées. Pour éviter une ruine complète, El Mo'izz dut subir toutes leurs conditions ; en même temps, l'anarchie qui fut la suite de cette invasion, favorisa l'apparition de divers petits tyrans qui prirent à leur solde des nomades peu soucieux des traités. La Tunisie et la Tripolitaine étaient aux mains des Solaïm, des Riâḥ, des Djochem et des Zoghbah ; les Athbedj et les Ma'âkil s'avancèrent vers l'Ouest. Si, sous Bologguin, le royaume des Beni Ḥammâd parvint à se maintenir comme un îlot dans le flot de l'invasion, ce prince ne put empêcher les Athbedj de conquérir le Zab et les Ma'âkil de progresser vers l'Ouest en triomphant des Zénatas de Tlemcen. Leurs luttes furent célébrées dans des chants épiques, déjà signalés par Ibn Khaldoun et qui sont parvenus jusqu'à nous.

Une invasion, venue de l'Ouest, put seule arrêter celle de l'Est. Ici encore nous remarquons une modification. Jusqu'alors, sauf en ce qui concerne les Nakkarites intransigeants, les fondateurs de dynastie revendiquaient une illustre origine : Idris de Fâs, ʿObeïd Allah de Mahadia prétendaient se rattacher à

la famille de 'Ali ; les ancêtres de Ziri et de Bologguin, ceux de Hammâd avaient été les chefs des Ṣanhadjah : 'Abd Allah b. Rostem, l'imâm de Tiharet, se disait issu d'une noble famille persane. Désormais, les fondateurs d'empire seront de simples marabouts, prétendant réformer les mœurs et la doctrine, mais faisant prévaloir le mérite individuel sur la noblesse de race. Au milieu du XI^e^ siècle de notre ère, un cheïkh des Lamtouna, dans le Sahara occidental, avait attiré un réformateur du nom de Yasin pour rétablir l'observation des prescriptions religieuses chez les tribus berbères d'origine ṣenhadja, errant en nomades entre le Sénégal, le Niger et l'Océan, en même temps qu'il faisait la guerre sainte au Soudan. Vainqueur des noirs, il porta ses armes contre le Maroc actuel et, s'il périt en combattant les Berghouata, le chef militaire qu'il avait donné aux siens, Abou Bekr ben 'Omar continua son entreprise. Après avoir abandonné à son cousin, Yousof ben Tachfin, le soin de guerroyer dans le Nord, il dut lui céder définivement l'autorité qu'il lui avait confiée temporairement et s'en retourna combattre dans le Soudan où il trouva la mort devant une forteresse des noirs. Resté seul maître, Yousof ben Tachfin conquit rapidement le Maghreb el Aqsa et fonda la ville de Maroc qui donna son nom à l'empire de l'ouest : en dix ans, il arriva à la Molouia après avoir détruit les petits états qui se partageaient le pays. Pendant ce temps, les Arabes continuaient leurs progrès dans l'est de l'Algérie et prêtaient le concours de leurs armes aux souverains en guerre : En Nâṣer de la Qala'ah et Temim de Qaïrouân. Le premier, malgré

des succès remportés sur les Hilaliens et les Zenatas, voyant ses états ravagés par les nomades et sa capitale menacée, résolut de chercher une résidence plus aisée à défendre et placée dans une situation plus favorable. Il se décida à évacuer la Qala'ah et à fonder une ville au pied du Gouraya, près de l'embouchure de la Soummam. Il la nomma En Naṣeriah, mais l'histoire a maintenu le nom de Bougie qui était celui des Berbères sur le territoire desquels la ville fut fondée (1067). La nouvelle capitale ne tarda pas à prospérer, grâce au commerce et à l'agriculture : des relations s'établirent avec tous les pays commerçants du Nord de la Méditerranée : En Nâṣer, qui était en correspondance avec le pape Grégoire VII au sujet des chrétiens indigènes qui existaient encore dans ses états, put voir la splendeur de son œuvre, continuée par son fils El Manṣour A cette époque, les Athbedj s'établissaient dans le Zâb et sur les pentes inférieures de l'Aouràs ; les Zoghbah dans le Hodna, près de l'ancienne Qala'ah. Dans l'Ouest, Yousof avait conquis Tlemcen (Agadir), bâti Tagrart (la Tlemcen actuelle) et les armes des Lamtouna et des Ḥammâdites, tous deux ṣenhâdja d'origine, se trouvèrent en présence. Les succès de Yousof et de ses généraux lui livrèrent les pays jusqu'à Alger, mais El Manṣour de Bougie reprit la partie orientale de leurs conquêtes jusqu'à Tlemcen. Après avoir soumis l'Espagne musulmane et arrêté les conquêtes des chrétiens, Yousof mourut âgé de près de 100 ans (1106), ayant conservé jusqu'au dernier moment, comme Masinissa, ses mœurs simples, son ardeur et sa vigueur.

Après lui sa dynastie décrut rapidement. Ce n'était pas impunément que les grossiers Lamtouna, les Ṣenhadja au *litham*, voilés comme les Touaregs d'aujourd'hui avaient été mis en contact avec une civilisation supérieure. Comme les Vandales, ils se laissèrent promptement amollir et une nouvelle race, les Masmouda de l'Atlas ne tardèrent pas à les supplanter. Ibn Toumert, le Mahdi qui souleva ces Berbères, prit comme chef militaire un Koumiah, né dans le département actuel d'Oran, non loin de Nédromah, 'Abd el Moumen, qui, à la mort d'Ibn Toumert, réunit en sa personne l'autorité spirituelle et temporelle et prit le titre de khalife. Profitant des embarras de 'Ali ben Yousof retenu en Espagne par la guerre sainte, il s'empara rapidement du Maroc et de l'Ouest de l'Algérie où l'appelaient des populations berbères, les B. Ouemannou, menacés d'être dépossédés par d'autres Berbères Zenatas, refoulés du Sud au Nord par les Arabes Ma'âkil qui progressaient dans le Sahara. Les envahisseurs firent leur soumission à 'Abd el Moumen qui demeura seul maître de la région ; à cette même époque, le successeur de l'émir almoravide 'Ali, Tachfin périt en essayant de s'enfuir d'Oran où il était bloqué (1145).

Tlemcen, puis Fâs et Maroc prises, l'empire almohade se substitua à l'empire almoravide, sans cependant s'étendre autant que celui-ci du côté du Soudan Pendant ce temps, profitant des troubles causés par les guerres civiles entre Ḥammâdites de Bougie et Zirites de Qaïrouân, les chrétiens de Sicile, que les Normands avaient arrachés à la domination musulmane, reprenaient l'offensive ; la

flotte de Roger II, le protecteur du célèbre géographe El Idrisi, détruisit Djidjelli, Brechk et Ténès, puis s'empara de toute la côte orientale depuis Sousse jusqu'à Tripoli. C'était la fin de la dynastie zirite dont le dernier représentant, El Ḥasan, fut interné à Alger par son cousin Yaḥya, le roi ḥammâdite de Bougie. Dans ces conditions, l'Algérie centrale et orientale offrait une proie facile aux Almohades : Alger et Bougie furent soumises sans combat (1152); la Qala'a des B. Ḥammâd qui avait tenté vainement de résister, fut détruite, ses défenseurs massacrés et sa population dispersée. En face des Almohades, il ne restait plus que les Arabes hilaliens : après une bataille de quatre jours près de Sétif, ils furent mis en déroute, poursuivis jusqu'à Tébessa et durent faire leur soumission. La conquête des ports de l'Ifriqyah occupés par les Siciliens compléta l'empire de 'Abd el Moumen et la paix paraissait assurée pour longtemps lorsqu'elle fut troublée, sous Abou Yousof El Manṣour par les Benou Ghanya, 'Ali et Yaḥya, descendants d'une famille alliée aux Almoravides et dominant aux Baléares. Le premier ne tarda pas, avec le concours des Arabes hilaliens, à s'emparer de l'Algérie centrale, depuis Bougie jusqu'à Miliana (1185), mais cette conquête fut presque aussitôt perdue que faite et la guerre eut pour théâtre la Tunisie et la Tripolitaine. La mort de 'Ali n'arrêta pas les hostilités ; son frère Yaḥya le remplaça : Biskra, Tiharet, plus tard Alger où il fit mettre en croix Mendil, chef d'une petite dynastie maghraoua, Bougie furent successivement ravagées par lui, grâce à l'anarchie causée par les luttes des prétendants

au trône des Almohades. L'empire de ces derniers ne tarda pas à se diviser : dans l'est, le gouverneur de l'Ifriqyah, Abou Zakaryâ le Ḥafṣide proclama son indépendance et ne tarda pas à occuper toute l'Algérie orientale, tandis qu'à l'ouest, la grande famille berbère des 'Abd el Ouâd, refoulée vers le nord par l'émigration des Hilâliens dans le Sahara, s'établissait à Tlemcen où elle devait fonder un royaume illustre. De 1236 date l'avènement de Yaghmorâsen qui fut le vrai fondateur de cette dynastie. A la même époque, une tribu sœur de celle des 'Abd el Ouâd, les Mérinides, refoulée comme elle vers le nord par les nomades hilâliens, s'établissait sur la Molouia et ne tardait pas à supplanter les Almohades avec 'Othmân le borgne qui s'établit à Fâs. Le souverain ḥafṣide de Tunis, Abou Zakaryâ, qui possédait la moitié orientale de l'Algérie, voulut y ajouter l'autre. Il parvint à rendre Tlemcen tributaire, mais pour peu de temps. La mort du khalife Es Sa'ïd, tué sous les murs de cette ville (1248), fut le signal de la destruction de l'empire almohade sur les ruines duquel s'établirent définitivement les royaumes des Mérinides au Maroc, des 'Abd el Ouâdites à Tlemcen, tandis que l'est de l'Algérie appartenait aux Ḥafṣides de Tunis dont les membres se constituèrent parfois des royaumes éphémères à Constantine, à Bougie et à Bône. L'histoire du XIV^e^ siècle est celle de ces trois grands états : Fâs, Tlemcen et Tunis, qui cherchèrent à s'absorber mutuellement, tâche au-dessus de leurs forces, malgré les succès momentanés obtenus par tel ou tel prince. La lutte la plus vive éclata entre les Méri-

nides et les 'Abd el Ouâdites, leurs voisins : ceux-ci eurent généralement le désavantage, même au temps de Yaghmorâsen dont la constance réparait ces désastres. Dans l'est, la province de Constantine fut constamment désolée par les agitateurs qui se révoltaient contre la puissance ḥafṣide, lorsqu'ils n'étaient pas tenus en respect par un prince énergique. Alors, non content de faire régner l'ordre dans ses États, il s'efforçait de les accroître à l'ouest. Les 'Abd el Ouâdites s'étaient à peine rendus maîtres de tout le Maghreb central (département d'Alger) qu'ils furent assiégés dans Tlemcen (1299-1307) par le Mérinide Abou Ya'qoub : la ville fut étroitement bloquée par l'armée assiégeante qui bâtit à l'ouest une nouvelle ville, Manṣourah, dont on voit encore une partie de l'enceinte et la moitié du minaret.

L'émir 'Abd el Ouâdite 'Othmân mourut la cinquième année du siège qui continua sous son fils Abou Zeiyân : la détresse et la famine étaient à leur comble : les princesses de la famille royale avaient demandé au roi de les faire mourir pour ne pas tomber vivantes aux mains des Marocains ; l'exécution allait avoir lieu quand un miracle sauva Tlemcen : l'émir mérinide fut assassiné par un de ses esclaves, et son successeur, Abou Thâbet, à qui le trône était disputé, s'empressa de conclure la paix avec Abou Zeiyân et de revenir dans l'ouest. En même temps, l'est de l'Algérie était en proie aux guerres du roi de Bougie contre Alger qui s'était rendue indépendante sous Ibn Allân et qui tomba au pouvoir d'Abou Ḥammou, successeur d'Abou Zeiyân. Sous ce prince, Tlemcen se releva rapidement ; toute-

fois, les efforts des 'Abd el Ouâdites pour se rendre maîtres de Constantine et de Bougie échouèrent, quoique Tunis tombât quelque temps en leur pouvoir. Mais les Mérinides de Fâs, dont les Ḥafṣides avaient invoqué l'appui vinrent de nouveau assiéger Tlemcen (1335-1337). En même temps qu'il relevait Manṣourah, le souverain mérinide, Abou'l Ḥasan, fondait à El Eubbad près du tombeau du célèbre Abou Midian (Bou Médine) une médersah qui subsiste encore. Au bout de deux ans, la ville fut emportée d'assaut ; son roi, Abou Tachfin Ier se fit tuer avec la plus grande partie des siens ; toute l'Algérie centrale et occidentale tomba aux mains des Mérinides ; elle n'y resta pas longtemps. A peine Abou'l Ḥasan avait-il conquis Bougie (1347), Constantine et Tunis que, vaincu par les Arabes à Qaïrouân (1348), il dut revenir dans l'Ouest où son fils Abou Sa'ïd s'était emparé du pouvoir tandis qu'Abou Sa'ïd 'Othmân rétablissait le royaume de Tlemcen. Sa défaite par Abou 'Inân qui releva la domination mérinide dans le Maghreb et l'Ifriqyah, n'empêcha pas un de ses parents Abou Ḥammou II de relever à Tlemcen le drapeau de l'indépendance pendant la minorité du Mérinide Es Sa'ïd (1359). Malgré des alternatives de succès et de revers, le règne d'Abou Ḥammou fut des plus brillants. Il suffit de rappeler qu'à cette époque florissait le plus grand historien musulman, 'Abd er Raḥman ibn Khaldoun, dont le frère, Yaḥya, fut aussi un écrivain de mérite : le prince lui-même composa un traité sur la conduite des rois. Les guerres qui reprirent entre le royaume de Tlemcen et les Méri-

nides affaiblirent considérablement le premier de ces états et les succès passagers qui donnèrent quelque temps aux Zeyanites la possession du Maghreb central ne retardèrent pas la décadence. Après Abou Ḥammou, assassiné par son fils Abou Tachfin II, le royaume de Tlemcen ne fut plus qu'un appoint des Mérinides et des Ḥafṣides dans leurs luttes qui remplissent toute la fin du XIV^e^ et tout le XV^e^ siècle. Cet état de choses facilita l'établissement des chrétiens sur la côte d'Afrique : Ceuta tomba au pouvoir des Portugais (1415), et après la chute de Grenade (1492), la Castille et l'Aragon, réunis en seul état, se lancèrent à la conquête du Maghreb central, pendant que le Portugal dirigeait son effort contre le Maroc, Mers el Kébir (1505), puis Oran (1509) et Bougie (1509) furent prises par les Espagnols ; Alger, Dellys, Ténès, Tlemcen même firent leur soumission, et il semblait que l'Islam allait être dépossédé de l'Afrique du Nord, quand l'Espagne trouva sur sa route deux aventuriers, Aroudj, et Khaireddin (Barberousse) : appuyés par la Turquie, ils inaugurent une ère nouvelle où vont sombrer, non seulement le royaume de Tlemcen, mais encore tous les petits États qui s'étaient constitués en Algérie à la faveur des guerres du XV^e^ siècle.

CHAPITRE II

LA LITTÉRATURE POPULAIRE BERBÈRE ET ARABE DANS LE MAGHREB ET CHEZ LES MAURES D'ESPAGNE[1]

I

Le pays qui s'étend des frontières de l'Égypte à l'Océan Atlantique et de la Méditerranée au Sénégal et au Niger était habité anciennement par des peuples à qui nous donnons généralement le nom de Berbères, mais que les anciens désignaient sous le nom de Maures. « Ils sont appelés Maurusii par les Grecs, dit Strabon au I^er^ siècle de notre ère, et Mauri par les Romains. Ils sont d'origine libyque et forment une nation puissante et riche ». (L. XVII, ch. III, § 2.) Ce nom de Maures s'est appliqué ensuite, non pas seulement aux descendants des anciens Libyens qui, vivent encore aujourd'hui, soit à l'état nomade, soit à l'état sédentaire, mais aussi aux descendants des Arabes qui, au VII^e^ siècle de notre ère, leur apportèrent l'islâm imposé par le sabre de 'Oqbah et

1. Introduction publiée en anglais dans le volume *Moorish literature*, The Colonial Press, New-York, 1902.

de ses successeurs : bien mieux, il fut porté en Espagne quand Berbères et Arabes, réunis sous le drapeau de Mousa et de Tarik, ajoutèrent ce pays à l'empire des khalifes et, au xv^e^ siècle, les Portugais le portèrent à leur tour en Orient et donnèrent le nom de Maures aux Musulmans sur la côte orientale d'Afrique et dans l'Inde.

Cette appellation désigne, comme on le voit, trois populations d'origine différente : les Berbères, les Arabes de l'Ouest et les Espagnols, profondément divisés par les luttes politiques, mais unis depuis le vii^e^ et le viii^e^ siècles par la foi religieuse. Cette distinction est à établir, car elle fournit la division nécessaire d'une étude de la littérature « moresque ».

Ce terme peut paraître ambitieux, appliqué aux monuments de la langue berbère qui nous sont parvenus ou que l'on recueille chaque jour de la bouche des conteurs et des chanteurs, sur les montagnes du Jurjura, de l'Auras et du Maroc, sous la tente des Touaregs du désert ou des Maures du Sénégal, dans les oasis du Sud de l'Algérie, de la Tunisie et de la Tripolitaine. Mais, s'il n'y faut pas chercher des monuments littéraires comme ceux que nous ont transmis l'Égypte, la Judée, l'Assyrie, la Perse, l'Inde, l'antiquité classique grecque et latine, le moyen âge celtique, romain, germanique ou slave, les langues sémitiques et ouralo-altaïques, enfin les littératures modernes de l'Ancien et du Nouveau Monde, les manifestations de la pensée, sous sa forme populaire, n'en sont pas moins curieuses à étudier chez les Berbères. Je ne parlerai pas des

traités religieux qui, au moyen âge ou de nos jours, furent traduits de l'arabe dans certains dialectes : cette littérature d'emprunt, qui existe également chez les Souahilis de l'Afrique orientale et chez les Haoussas et les Pouls du Soudan, n'a rien d'original. Mais la littérature populaire, les contes et surtout les chansons ont une tout autre importance. Les secondes sont l'expression de la vie quotidienne : qu'il s'agisse de fêtes ou de batailles, même de rixes, qu'elles soient satiriques ou élogieuses, qu'elles célèbrent la victoire d'un parti ou qu'elles déplorent la défaite des croyants par les chrétiens, qu'elles résonnent sur la bouche des enfants et des femmes ou qu'elles retentissent dans des défis poétiques, elles nous permettent, malgré un rythme grossier, une langue parfois incorrecte, de nous initier à la manière de vivre et de penser de ces populations établies sur la terre d'Afrique, dont les ancêtres, les Machouacha menacèrent l'Égypte au temps de Moïse et s'en emparèrent, près de trente siècles plus tard, avec les Fatimides. Ces populations conquirent l'Espagne et la foi musulmane sous des chefs arabes auraient dominé l'Europe occidentale si le marteau de Charles-Martel n'avait brisé l'invasion à Poitiers.

Le recueil le plus riche de chansons que nous possédions est en dialecte des Zouaoua ; ils habitent les montagnes du Jurjura qui dressent à quelques lieues d'Alger leurs crêtes couvertes de neige pendant une partie de l'année. Tous les genres y sont représentés : ainsi les rondes d'enfants dont l'inspiration est semblable dans tous les pays :

O clair de lune des petites ruelles,
Dis-leur, à nos amies
De venir jouer ici ;
Si elles ne viennent pas, c'est nous qui irons
Avec des *kabkabs* (sorte de sandales) de cuivre.

***

Sors, lève-toi, ô soleil !
Nous te mettrons un vieux bonnet,
Nous te labourerons un petit champ,
Un petit champ plein de cailloux,
Avec une paire de souris.

***

O lune de là-bas,
Puissé-je te voir ;
'Ali fils de Sliman,
La barbe de milan,
Est allé puiser de l'eau.
La cruche est cassée ;
Il la raccommode avec un fil
Et puise avec elle.
Il crie à 'Aïcha :
Donne-moi mon sabre
Que je tue une grive
Perchée sur le fumier
Où elle rêve :
Elle a mangé toutes mes olives[1].

C'est à la même catégorie de chants qu'on peut rattacher ceux qui sont composés par les femmes. « Les couplets dont elles accompagnent leurs danses,

1. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, 1867, in 8, p. 441-443 [Un autre recueil considérable de chansons zouaoua a été publié, texte et traduction par M. S. Boulifa, *Recueil de poésies kabyles*, Alger, 1904, in-8.]

les chansons, les complaintes qu'on leur entend répéter pendant des heures entières, sur des rythmes lents et un peu monotones, lorsqu'elles se livrent aux travaux du ménage, tournent le moulin à bras ou tissent des étoffes, sont composés par des femmes, paroles et musique[1] ». L'une d'elles, entre autres, chantée dans la région de l'Oued Sahel et appartenant au genre appelé *deker*[2], est consacrée au souvenir d'un assassin, Dahman ou Mesel, exécuté par la justice française. Comme dans les complaintes de ce genre, c'est le coupable qui excite l'intérêt :

Le chrétien opprime, il a emmené ce jeune homme excellent.
Il l'a conduit à Bougie : les chrétiennes sont émerveillées.
Par Dieu, ô Musulmans, vous avez tous répudié l'honneur kabyle[3].

Si la femme, comme dans toute société musulmane, joue un rôle inférieur à celui qui lui est attribué dans nos sociétés civilisées modernes, elle n'en est pas moins l'objet de chants qui célèbrent sa beauté :

O oiseau aux plumes bleues !
Va, sois mon messager !
Surtout, je te le recommande, use de vitesse :
Prends dès à présent ta récompense,
Lève-toi le matin de bonne heure ;
Pour moi, néglige tes affaires,
Dirige ton vol du côté de la fontaine
Vers Iamina et Cherifa.

1. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie,* préface, p. 11.
2. Chez les Berbères du Sous, les chansons de femmes portent le nom arabe de *ghna*.
3. Hanoteau, *op. laud.*, p. 154-160.

***

Adresse-toi à la jeune fille aux cils noircis,
Adresse-toi aux régimes de dattes,
A la belle au cou d'un blanc si pur,
Aux dents comme des perles.
Les pommettes de ses joues sont vermeilles ;
Ses charmes gracieux ont égaré ma raison ;
Elle a jeté le trouble dans mon âme,
Je la vois sans cesse dans mes rêves.

L'admiration se traduit aussi d'une manière plus prosaïque par l'estimation en argent de la valeur de la femme :

Une femme au nez bien fait,
C'est une maison en briques ;
Je donnerais pour elle cent réaux
Dût-elle ensuite me quitter.

***

Une femme aux sourcils arqués
Est aimée des génies ;
Je la prendrais pour mille réaux,
Dût-on ensuite m'exiler.

***

Une femme ni grasse ni maigre
Est comme une forêt :
Lorsqu'elle s'épanouit,
Tout brille en elle d'un vif éclat[1].

C'est le même sentiment qui inspire les chants des Touaregs, chez qui les femmes jouissent d'une

1. Hanoteau, *op. laud.*, p. 302-303. Chansons par Si Mohammed-Saïd des Aith Mellikech.

plus grande liberté et possèdent plus que les hommes la connaissance des lettres, et de ce qu'on pourrait appeler du nom de littérature, si ce nom n'était trop ambitieux :

Pour Dieu, laissez les cœurs en paix,
C'est Taodenni qui les tourmente ; [gazelles),
Elle est plus belle qu'un troupeau d'antilopes (séparées des
Plus belle que la troupe qui se dirige vers la tente,
Qui arrive vers la nuit avec ensemble
Pour prendre part à la réunion du soir,
Plus belle que l'étoffe rayée de soie (enveloppée) dans les haïks,
Plus belle que le voile noir glacé dans le papier (blanc),
Le voile dont se pare le tout jeune homme,
Qui lui tient et lui embellit la joue[1].

La guerre et la lutte de fraction à fraction, de tribu à tribu, de confédération à confédération, c'est ce qui, avec l'amour, a surtout inspiré les poésies berbères. Chez les Kabyles, une catégorie de chansons amoureuses se nomme *'alamàts* (bannières) parce que ce mot se présente dans le premier couplet, toujours d'inspiration belliqueuse :

Il a saisi la bannière pour le combat,
Le bey en l'honneur duquel s'avance le drapeau :
Il guide les guerriers aux beaux vêtements,
Aux éperons bien ajustés sur les bottes ;
Tout ce qui était hostile, ils l'ont détruit avec fracas ;
Ils ont mis à la raison les insurgés.

Ce couplet est suivi d'un second où il fait allusion à la neige qui intercepte les communications :

1. Masqueray, *Observations grammaticales et Textes de la Tamahaq des Taïtoy*, Paris, 1896-97, in-8, p. 212-213.

La neige tombe avec violence,
Dans la brume qui précède l'éclair ;
Elle fait fléchir les rameaux jusqu'à terre ;
Les arbres les plus élevés éclatent en morceaux ;
Parmi les pasteurs, nul ne peut faire paître son troupeau,
Elle ferme aux trafiquants le chemin des marchés.

L'amant a recours alors à l'oiseau qui va pour lui en message près de sa belle, lui apporter l'expression de sa passion :

Gentil faucon apprivoisé,
Élève-toi dans ton vol, déploie tes ailes :
Si tu es mon ami, tu me rendras ce service,
Le matin, précède le lever du soleil,
Dirige-toi vers son quartier, arrête-toi ;
Va te poser sur les fenêtres de la belle aux manières gracieuses [1].

Chez les Kabyles du Jurjura, les chansons d'amour qui précèdent sont la spécialité d'une catégorie de poètes qui portent le nom arabe de *tabâbla* (tambourineurs). D'ordinaire, ils sont accompagnés dans leurs courses d'une petite troupe de musiciens qui jouent du tambourin et du hautbois. Pour n'être pas estimés, car on les relègue au même rang que les bouchers et les mesureurs de grains, ils n'en sont pas moins recherchés, et leur présence est regardée comme indispensable dans toutes les cérémonies, noces, fêtes, naissance d'un fils, circoncision ou simplement banquets. L'autre catégorie composée d'*ameddaḥ* (panégyristes) ou *faqièḥ* (hommes éloquents), est considérée comme beaucoup plus relevée ; ils prennent part aux affaires du pays et leur

1. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie*, p. 348-349.

avis est tenu en considération, car ils dispensent à volonté l'éloge ou le blâme : ce sont eux qui expriment le sentiment national de chaque tribu et en cas de guerre, leurs accents vont soulever les guerriers, encourager les braves, flétrir les lâches. Ils s'accompagnent eux-mêmes du tambour de basque ; quelques-uns cependant ont avec eux un ou deux musiciens qui, après chaque couplet, jouent un air sur la flûte en roseau [1].

En ce qui concerne les chants de guerre, il est remarquable de voir avec quelle rapidité se perd le souvenir historique. Les plus anciens, dans ce genre, ne remontent pas au delà de la conquête de l'Algérie par les Français ; les plus récents ont trait à des événements contemporains. Rien du passé héroïque des Berbères n'a survécu et ce sont les annalistes arabes qui nous font seuls connaître le rôle joué par leurs adversaires dans l'histoire. Si les chants relatifs à la conquête d'Alger n'avaient été recueillis il y a plus d'un demi-siècle, ils seraient sans doute perdus, ou bien près de l'être aujourd'hui. Trente ans après la conquête, le souvenir en était encore vif cependant, et les poètes ont bien rendu la rapidité du triomphe de la France qui représentait la civilisation :

Du jour où le consul est sorti d'Alger,
Le Français puissant
A rassemblé ses peuples ;
Maintenant les Turks sont partis sans espoir de retour :
Alger la belle leur est enlevée.

1. Hanoteau, *op. laud.* Introduction, passim.

***

Malheureuse île qu'ils avaient bâtie
Au milieu des eaux,
Avec des voûtes en chaux et en briques ;
Le gardien céleste qui veillait sur elle s'est retiré,
Qui peut résister à la puissance de Dieu.

***

Les forts qui entourent Alger comme des étoiles
Sont veufs de leurs maîtres ;
Les baptisés y sont entrés,
C'est la religion du chrétien qui est triomphante ;
O mes yeux, pleurez du sang ! pleurez encore !

***

Ce sont des bêtes de somme sans croupières,
Leur dos est chargé :
Leur chevelure inculte est enfermée dans un boisseau ;
Ils parlent un baragouin inintelligible ;
Vous ne comprenez rien à leurs paroles.

***

Le combat avec ces visages de malheur,
Comme le premier labour d'un champ inculte,
Que n'entament pas les instruments aratoires,
Est rude et pénible ;
Leur attaque est terrible.

***

Ils traînent avec eux des canons,
Et ils savent s'en servir, les impies ;
Quand ils font feu, la fumée forme d'épais nuages ;
Ils sont chargés de mitraille
Qui tombe comme la grêle aux approches du printemps.

***

Infortunée reine des cités,
La ville aux beaux remparts,
Alger, la colonne de l'islamisme,
Est maintenant l'égale des habitants du tombeau ;
La bannière des Français l'enveloppe tout entière.

C'est, on peut le croire, dans des termes semblables que des chants, aujourd'hui perdus, racontèrent la défaite de Jugurtha ou de Tacfarinas par les Romains, ou celle de la Kâhinah par les Arabes. Mais ce qui montre combien rapidement ces chants et le souvenir qui les inspirait ont dû se perdre, c'est que, dans un poème du même genre, sur le même sujet, composé il y a un demi-siècle chez les Chelḥas du sud du Maroc, il n'est plus question de la France, ni du dey Ḥosaïn, mais des chrétiens en général contre qui le poète essaie d'exciter le fanatisme de ses compatriotes[1].

Grâce au général Hanoteau, les chants relatifs aux principaux événements de la Kabylie, depuis la conquête française ont été sauvées de l'oubli : l'expédition du maréchal Bugeaud en 1847, celle du général Pélissier en 1851, l'insurrection de Bou Baghla, celle des 'Amraoua en 1856 et ses divers épisodes ; la campagne de 1857 contre les Aith Iraten, la dernière citadelle de l'indépendance kabyle :

La tribu était pleine d'émigrés ;
De tout côté, chacun se réfugiait

1. H. Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schlluh*, Leipzig, 1895, in-8, p. 64-75.

Chez les Aïth Iraten, la confédération puissante ;
Allons, disait-on, habiter en lieu sûr.
Et l'ennemi est venu sur nos têtes ;
C'est à l'Arbà (Fort National) qu'il s'établit à demeure.

La guerre de 1870 fit naître, grâce à la maladresse de l'autorité militaire, l'espoir du succès d'une insurrection : Moqrâni, Bou Mezrag et le Cheïkh Ḥaddâd soulevèrent les Kabyles, mais le succès ne répondit pas à leur attente et les chansons populaires composées à cette occasion leur reprochèrent la folie de leur tentative [1] :

Bou Mezrag a fait proclamer dans la montagne et la plaine :
Allons, la guerre sainte contre les chrétiens ;
Il a suivi son frère jusqu'à son désastre ;
La noble femme fut perdue pour lui.
Quant aux troupeaux et aux enfants,
Il les a laissés encore dans le Sahara.
Bou Mezrag n'est pas un homme,
C'est le dernier des êtres ;
Il a trompé Arabes et Kabyles
En leur disant : J'ai des nouvelles des Chrétiens.

***

J'ai vu Ḥaddâd un saint complet
Avec les miracles et les dons surnaturels ;
Il n'a donc pas de flair
Et ne s'occupe qu'à se singulariser ;
Je vous le dirai, à vous tous :
Combien sont tombés dans les batailles !
Le cheïkh Ḥaddâd s'est soumis ;
La montagne s'est retournée ;
Quiconque l'a suivi a été aveugle ;
Il est parti comme un insensé.

1. René Basset, *L'Insurrection de 1871 dans les chansons populaires kabyles*, Louvain, 1892, in-8, p. 16.

Combien sont tombés de savants
Sur vos traces, les traces d'un imposteur !
Depuis les Babors jusqu'à Guerroum,
Ce joueur a ruiné le pays ;
Il a ravagé le monde en riant ;
Il a rendu par sa faute le pays désert.

La conclusion des poèmes de ce genre est un appel à la générosité de la France :

Depuis que nous avons failli,
Tu frappes sur nous comme sur un tambour,
Tu nous as coupé la parole.

***

Nous voudrions de toi un pardon sincère,
O France, nation d'hommes valeureux,
Et notre repentir sera éternel.

***

Du commencement à la fin de l'année,
Nous sommes toujours dans l'attente,
Mon Dieu, attendris le cœur des autorités[1].

Le talent poétique des femmes touaregs et l'usage qu'elles en font pour célébrer ou railler sur leur violon monocorde (*amzad*) ceux qui excitent leur admiration ou leur mépris est un stimulant pour les guerriers :

La bataille, ce qui m'y pousse, c'est un mot blessant,
Et la crainte de la malédiction éternelle
De Dieu et des cercles de jeunes filles avec des violons[2].

1. J.-D. Luciani, *Chansons kabyles de Ismail Azikkiou*, Alger, 1895, in-8, p. 62-63.
2. Masqueray, *Observations grammaticales*, p. 219-220.

Le mépris est pour ceux qui n'ont pas souci de leur réputation :

Midi est venu ; la rencontre est certaine ;
Ceux d'Aer n'aiment pas la bataille,
Comme s'ils n'avaient cure des violons
Qui sont sur les genoux des femmes peintes.
Femme arabe, que le lait de la brebis n'a pas fait grandir
Il n'y a (pour elle que lait des chamelles dans leur parc.
Plus d'une autre t'a précédée qui était veuve, [était brûlé[1].
(C'est pour cela que dans Amded (depuis longtemps) mon cœur

Chez les Touaregs, la guerre civile ou contre les Arabes remplace la guerre contre les chrétiens : elle n'est pas moins vivement célébrée :

Nous avons attaché la selle sur l'épaule du chameau docile
Et le sabre ; je l'excite en lui touchant le cou :
Je fonds sur la foule ; je lui donne de la lance et du sabre,
Et alors, ils ne font plus qu'un monceau ;
Les bêtes sauvages trouvent de la nourriture[2].

On retrouve ici la même inspiration que dans le célèbre passage de l'Iliade : ... colère qui causa dix mille maux aux Achéens, envoya chez Adès de nombreuses âmes de héros, en fit la nourriture des chiens et des oiseaux de proie (I, v. 2-5). C'est ainsi que s'exprime le poète anté-islamique 'Antarah :

Mon fer impitoyable a percé ses vêtements : l'homme généreux n'a point d'abri contre ma lance.
Je l'ai laissé en pâture aux bêtes sauvages qui le déchirent, rongeant ses belles mains et ses beaux bras (*Mo'allaqah*, v. 49-50).

1. Masqueray, *op. laud.*, p. 227-228.
2. Masqueray, *op. laud.*, p. 228-229.

Les scaldes scandinaves ont le même accent sauvage et l'on se rappelle une strophe du chant de mort de Regnar Lodbrog :

J'étais encore assez jeune lorsqu'à l'Orient, nous donnâmes aux loups un repas sanglant et aux oiseaux une pâture, quand notre rude épée sonnait sur le heaume. Alors on vit le vent souffler et le corbeau marcher dans le sang [1].

Le pillage et le vol à main armée, le guet-apens même sont célébrés chez les Touaregs avec autant de louanges qu'une action d'éclat :

Matalla ! meure ton père ! Tu es possédé du démon,
De croire que ces gens (les Touaregs ne sont pas des hommes.
Ils savent monter à chameau ; ils marchent le matin ; ils
Ils savent voyager et galoper ; [marchent le soir ;
Ils savent faire boire ceux qui restent sur leurs montures ;
Ils savent surprendre la nuit un homme courageux ;
Heureux, il dort (sans défiance) ; ses chameaux sont agenouillés,
Ils le percent avec leur lance effilée comme une épine
Et le laissent râler jusqu'à ce que son âme sorte de son corps.
L'aigle reste là à dévorer ses entrailles [2].

Aussi quel mépris pour ceux qui mènent une vie relativement moins barbare et qui s'adonnent, autant que peuvent le faire des Touaregs, à l'étude et au commerce :

Les Isaqqamaren ne sont pas des hommes :
Ils n'ont ni lances en fer, ni lances à manches de bois ;
Ils n'ont ni harnachements, ni selles ;

1. Marmier, *Lettres sur l'Islande*, Paris, 1841, in-12, p. 147-148.
2. Hanoteau, *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Paris, 1860, in-8, p. 210-211. [Cf. une variante et le commentaire dans Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864, in-8, p. 450-452].

Ils n'ont pas de beaux boucliers ;
Ils n'ont rien de ce qui rend l'homme joyeux ;
Ils n'ont pas de chameaux gras et bien portants.

***

Les Isaqqamaren, ne m'en parlez pas ;
Ce sont des gens très mélangés ;
Il n'est pas de condition qu'on ne trouve chez eux ;
Quelques-uns sont pauvres, et cependant à l'abri du besoin.

***

D'autres sont abusés par le démon ;
D'autres n'ont que des bâtons ;
Il en est qui font le pèlerinage et le recommencent,
Il en est qui savent lire le Qorân et l'apprennent par cœur,
Ils possèdent dans les pâturages des chamelles et leurs petits
Ainsi que des boules d'or bien empaquetées[1].

Un autre genre aussi sérieux que les chants guerriers est non moins recherché : c'est la complainte qui fleurit surtout dans le Sous Marocain où on lui donne le nom de *lqist* (histoire). Quand le sujet est religieux, on l'appelle *ḥadith*. Une des plus célèbres est celle où l'on raconte la descente d'un jeune homme en enfer pour y chercher son père et sa mère ; elle est connue sous le nom de poème de Ṣabi : il suffira d'en citer le début pour donner une idée de ce genre de compositions :

Au nom de Dieu clément et miséricordieux,
Puis bénédiction et salut sur le prophète Moḥammed.
Au nom de Dieu, voici ce qu'a dit l'auteur :

1. Hanoteau, *Essai de grammaire de la langue tamachek*, p. 213-215.

Voilà ce qu'ont dit les talebs, d'après le Qorân auguste ;
Commençons ce beau récit par invoquer le nom de Dieu ;
Écoute ce beau récit, ô homme de bien !
Nous allons raconter l'histoire d'un jeune homme
En berbère ; ô Dieu, donne à mes actes la perfection.
Ce que nous rapporterons se trouve dans les traditions véridiques.
Ton cœur dur comme le rocher en sera attendri :
Le père et la mère de Çabi moururent pendant son enfance,
Notre Seigneur fortuné le guida : il lui montra la voie,
Dieu le conduisit vers le profit et lui donna le Qorân[1].

D'autres sont également renommées au Maroc, par exemple la complainte de Sidi Hammou et de Job[2]. Celles traitant un sujet religieux sont accompagnées par la viole, tandis que les autres ont la guitare pour instrument d'accompagnement. On peut rattacher à ce genre celui qui est appelé au Sous *tandant* et qui consiste dans l'énumération de courtes maximes : il existe aussi en zouaoua et en touareg.

Quelquefois, deux chanteurs rivaux se trouvent aux prises ; chacun commence par faire son propre éloge qu'il complète en satirisant son adversaire, mais parfois, la lutte commencée par des injures finit par une bataille et l'arme est naturellement le tambour de basque jusqu'au moment où l'on doit séparer les deux parties[3]. Des défis et des joutes de ce genre, moins les coups, existent chez les Chelhas

1. R. Basset, *Le Poème de Çabi*, Paris, 1879, in-8, pp. 15, 23, 28, 29.
2. H. Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, p. 40-65 ; cf. l'introduction, pp. 1 et suiv. Cf. aussi le poème de *Fadma Tagurram*, publié par R. L. N. Johnston, Paris, 1906, in-8 et pour divers genres de poésies de l'Atlas, Saïd Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, in-8, pp. 63-67 : 76-116. Cf. aussi le genre appelé *Taouadha* des spécimens des vers de Sidi Hâmmou, Stumme, *Sidi Hâmmu der Geograph*, Gieszen, 1906, in-4, p. 445-452.]
3. Cf. un dialogue de ce genre entre Yousof Ou Kassi des Aïth Djenrad et Mohand Ou Abd Allah des Aïth Iraten, Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, pp. 275 et suivantes.

du Sous marocain, où ils portent le nom de *tamawoucht*, mais entre hommes et femmes, ce qui indique une plus grande liberté de mœurs[1]. Les vers sont improvisés et les auteurs sont récompensés en menue monnaie. En voici un exemple :

LA FEMME

Quand il tonne, quand le ciel est mauvais,
Ramène tes brebis, berger vigilant.

L'HOMME

Quand il tonne, quand le ciel est mauvais.
Nous ramenons les brebis.

LA FEMME

Si je pouvais avoir une poignée de verges
Et t'en frapper, — que maudit soit ton père !
Gardien de moutons.

L'HOMME

O Dieu ! grand merci de t'avoir créée,
Vieille fille qui mouds pour les moissonneurs[2].

Ces chants sont souvent à double entente.

Mais l'inspiration des poètes kabyles ne se maintient pas toujours à ce niveau : leur talent devient une arme pour satiriser ceux qui ne leur ont pas donné une récompense aussi forte qu'ils l'espéraient, ou encore, grief impardonnable, leur ont fait faire un méchant repas :

1. [On peut y rattacher la catégorie des chants alternés et injurieux que les Berbères de l'Atlas marocain nomment *ahidous* et dont Saïd Boulifa donne un spécimen dans ses *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 80-116].

2. H. Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, p. 7-8.

Je suis allé chez de vils animaux,
Aït Erbaḥ est leur nom :
Je les ai trouvés étendus sur le sol comme des figues non mûres ;
Ils avaient tous l'air de malades ;
Ce sont des lézards entre des couleuvres ;
Ils n'inspirent aucune crainte, ils ne piquent pas.

***

Ce sont les gardiens de silos que j'ai vus à Tha 'chach ;
On ne met à ce poste que des infirmes indigents ;
Fiente de rats et de chats ;
Mettez une peau devant eux, ils vous l'arracheront des mains ;
Sans cesse leurs lèvres sont gercées ;
Ils sont tous rouges et teigneux.

***

Comme des vautours sur leur fumier,
Quand ils voient une charogne, ils s'abattent sur elle ;
Ils en arrachent les entrailles
Et ce jour est pour eux un jour de bombance ;
D'après leurs calottes et les coiffures de leurs femmes,
Je pense qu'ils sont d'origine juive [1].

Cette chanson, composée par Moḥammed Sâïdn Aïth el Ḥadj est encore répétée aujourd'hui, quand on veut faire affront aux gens d'Aït Erbaḥ qui tentèrent à plusieurs reprises d'assassiner le poète pour se venger.

Une autre manifestation de la littérature populaire berbère et non moins importante que les poésies, ce sont les contes. Bien que l'on n'ait commencé à les recueillir que de nos jours, divers indices nous permettent de croire qu'ils ont été de tout temps en

1. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, p. 177-181.

honneur chez eux. Dans l'histoire de Psyché, qu'à la fin du IIe siècle de notre ère, Apulée inséra dans son roman des *Métamorphoses*, on lit que Vénus infligea, entre autres châtiments, à Psyché, l'obligation de démêler et de rassembler en tas séparés, des graines de pavots, de pois, de lentilles et de fèves qu'elle avait réunies en un seul monceau. Cette tâche, au-dessus des forces de Psyché, est accomplie par des fourmis qui lui viennent en aide, et elle sort victorieuse de l'épreuve imposée par sa cruelle belle-mère. Cette épreuve, nous la retrouvons dans un conte berbère : c'est un épisode d'un conte kabyle de Mohammed ben Soltan qui doit, pour obtenir la main de la fille d'un roi, trier du froment, du maïs, du sorgho entassés et pour qui cette besogne est faite par les fourmis[1]. Ce trait ne se trouve pas dans les contes arabes qui ont servi de modèles à la plus grande partie des contes kabyles : il est peu admissible que les Berbères aient lu les *Métamorphoses*, mais il n'est pas impossible qu'Apulée, né à Madaure, aujourd'hui Mdaourouch en Algérie, ait retenu cet épisode d'un conte qu'il entendit étant enfant, et qu'il l'ait intercalé dans son récit.

Ces contes nous ont aussi conservé le souvenir de très anciennes coutumes, en particulier celle de l'adoption. Dans des contes recueillis en Kabylie par le général Hanoteau[2], le P. Rivière[3] et Mouliéras[4],

1. Hanoteau, *Essai de grammaire kabyle*, Alger, s. d., in-8, pp. 282 et suivantes.

2. *Essai de grammaire kabyle*, p. 264. *Le Chasseur.*

3. *Contes populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, 1882, in-18, p. 235. *Les trois frères.*

4. *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, t. I, Paris, 1893, in-8. *Le Fils du Sultan et le Chien des Chrétiens*, p. 20–21.

ainsi que dans un conte du Mzab[1], le héros, à qui est imposée une tâche surhumaine, réussit à l'accomplir parce qu'il est devenu l'enfant d'adoption d'une ogresse dont il a sucé la mamelle. Cette coutume est ancienne chez les Berbères, car un bas-relief de Thèbes nous montre un chef de Machouach (nom égyptien des Berbères) au temps de la XXII[e] dynastie, allaité et adopté par la déesse Athor, et des contes arabes d'Égypte ont conservé ce trait : ainsi *Ours de cuisine*[2] et *El Sehater Mohammed*[3]. Lors de la conquête du Maghreb par les Arabes au VII[e] siècle de notre ère, une reine berbère qui, à un moment donné, chassa les envahisseurs musulmans et personnifia la défense nationale, la Kâhinah, employa le même cérémonial pour adopter comme fils Khâlid ben Yazid qui devait la trahir plus tard (Ibn 'Idzari, *Bayân el Moghrib*, t. I, p. 21).

A côté de ces traits indigènes, on peut mentionner le souvenir des ogres ou des païens qui représentent généralement une ancienne population, ou plus exactement les sectateurs d'une ancienne religion, le christianisme, qui se maintint chez les Berbères, sur certains points de l'Afrique du Nord jusqu'au XI[e] siècle de notre ère. Des traits fabuleux, empruntés aux Arabes, se sont glissés dans la description des *Djohala*, mêlés au souvenir confus d'êtres mytho-

1. R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, in-18. *La pomme de jeunesse*, p. 125-131.

2. Spitta-bey, *Contes arabes modernes*, Leyde, 1883, in-8, hist. II, p. 12-29.

3. Artin-pacha, *Contes populaires de la vallée du Nil*, Paris, 1895, pet. in-8, conte XXIII, p. 277.

logiques appartenant au paganisme qui précéda le christianisme[1].

Il est difficile de faire le départ entre les sources des contes berbères. A côté de ceux qui paraissent être d'origine indigène et qui ont pour théâtre une grotte, une montagne, une source, on ne saurait contester que la plus grande partie, qu'il s'agisse de contes d'aventures, de contes de fées ou de contes à rire, ne soit empruntée à l'étranger. L'Arabe, sans doute, en a fourni sa bonne part, mais il en est dont les analogues ne se trouvent que dans les contes européens. Moitié de Coq, par exemple, a voleté dans les diverses provinces de France, en Flandre, en Albanie, chez les Slaves du Sud, en Roumanie, au Portugal d'où il a passé au Brésil[2], mais les Arabes ne le connaissent pas, non plus que le Petit Poucet devenu chez les Kabyles Ali g icher[3]. Dans l'état actuel de nos connaissances, on peut noter seulement la ressemblance plus accentuée d'un conte berbère avec telle ou telle version étrangère, d'où la présomption d'un emprunt, mais pour que les résultats de ce travail soient définitifs, il faut être en possession de toutes les recensions. Quand il s'agit de personnages célèbres chez les Musulmans, comme Salomon, ou de traits appartenant à une légende dont les noms ont disparu, mais dont le fonds a été conservé, on peut hardiment conclure à un emprunt aux Arabes; il en est de même pour la plupart des

1. [Cf. mon *Etude sur la religion des Berbères*, Paris, 1911, in-8].
2. [Cf. les notes de mes *Contes berberes*, Paris, 1887, in-18, p. 187-190, et de mes *Nouveaux contes berbères*, p. 225-227].
3. [Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Jurjura*, p. 9-12].

contes de fées, dont les recueils arabes, à commencer par les *Mille et une Nuits*, nous présentent les mêmes données, par exemple le *Langage des bêtes*[1] et aussi les contes à rire.

Le principal personnage de ces derniers est Si Djoḥa, dont le nom a été emprunté à un recueil de facéties existant en arabe au x^e^ siècle de notre ère. Les réparties et les traits tantôt grossiers, tantôt spirituels qu'on lui attribue sont presque tous plus anciens encore et appartiennent à un domaine de plaisanteries d'où sont venues en Allemagne les anecdotes de Till Ulespiègle et des Sept Souabes ; en Angleterre, des *Sept sages hommes* de Gotham, etc. En Italie même, en Albanie, le nom de Djoḥa s'est conservé sous la forme Giufa et Giucha et les Turks qui possèdent la littérature la plus riche sur ce personnage, en ont fait un qâdhi de Sivri Hissar sous le nom de Naṣr ed din Ḥodja (forme altérée de Djoḥa[2]). Les traits attribués à des gens semblables, Bou Idhes, Bou Gondour, Bou Khenfouch sont également ceux qu'on prête à Si Djoḥa.

Mais si les Berbères ont emprunté la majorité de leurs contes, ils ont donné à leurs personnages l'allure et les mœurs de leurs compatriotes : le roi ne diffère pas de l'ancien d'un village ou d'un chef de bandes des Touaregs : le palais est une maison comme toutes celles d'une *thaddarth* et Haroun er Rachid lui-même, quand il passe dans les contes

1. Cf. mes *Nouveaux contes berbères*, p. 118-124 et notes, p. 323-332.
2. [Cf. mes *Recherches sur Si Djeha et les anecdotes qui lui sont attribuées* en tête de la traduction des *Fourberies de Si Djeha* par Mouliéras, Paris, 1892, in-12, pp. 1-79 et 183-187 ; Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*. Weimar, 1911, 2 v. in-8].

berbères, est dépouillé de la splendeur dont le parent les *Mille et une Nuits* et les récits orientaux. Cet anachronisme rend plus vivants pour nous les héros des contes : ce sont de vrais Berbères qui vivent et qui s'expriment comme les gens des montagnes du Jurjura, de l'Aouras, de l'Atlas ou des oasis du désert. En général, il y a peu d'art dans ces récits et ils sont, pour le style, au-dessous des collections devenues célèbres dans le monde entier.

Une place importante est faite aux fables et aux contes d'animaux : on en trouverait peu qui ne soient d'importation étrangère. Mais ce sont, bien entendu, des animaux avec qui les Berbères sont familiers. Au reste les aventures du chacal ne diffèrent pas de celles du renard dans les contes européens : un trait africain à signaler cependant, c'est la concurrence que lui fait le lièvre comme dans les contes ouolofs et bantous. Le hérisson aussi, si négligé dans nos fables, tient une place importante, et le chacal, malgré sa réputation d'astuce, est dupé par ces deux animaux. Quant au lion, au serpent, au coq, à la grenouille, à la hyène, au chat, au rat, etc., leurs rôles ne diffèrent guère de ceux qu'ils jouent dans les fables et contes arabes et même européens.

II

Si du berbère nous passons à l'arabe parlé en usage dans le Maghreb, nous voyons que la littérature se compose des mêmes éléments, en première

ligne les contes et les chansons. Il y a peu de publications spéciales concernant les premiers, mais il est peu de voyageurs qui n'en aient recueilli et n'en aient égayé leur relation. En ce qui concerne les contes de fées, ce sont surtout les enfants à qui ils sont destinés. « Quand le soir, à la fin de leurs pénibles journées, les mères réunissent leurs enfants autour d'elle sous la tente, à l'abri du Bou Rabah, les petits réclament en pleurant un conte qui emportera leur imagination au loin : *Kherrfini ya oumma ! Kherrfini ya oumma !* Raconte-moi une histoire, ô mère, et celle-ci commence la longue série des exploits d'Aḥdidouân [1] ». Cependant les hommes faits, eux-mêmes, ne sont pas dédaigneux de ces contes et ceux qui ont été recueillis en Tunisie et en Tripolitaine par M. Stumme [2] à Blida, par M. Desparmet [3], au Maroc par MM. Socin et Stumme [4] montrent les aventures merveilleuses où interviennent les djinns, les fées, les ogres, les sorciers ne sont pas moins populaires chez les populations arabes que chez les populations berbères. N'oublions pas, en effet, que ces dernières ont beaucoup emprunté aux premières et que c'est par elles qu'elles ont connu le célèbre khalife de Baghdad, un des principaux personnages des *Mille et une Nuits*, Haroun er Rachid qu'on n'est pas peu étonné

1. Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Paris, 1891, in-12, p. IV.

2. *Tunisische Märchen und Gedichte*, Leipzig, 1893, 2 v. in-8 ; *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nord-Afrika*. Leipzig, 1898, in-8.

3. [*Contes populaires sur les ogres*, Paris, 1909-1910, 2 v. in-18].

4. *Zum arabischen Dialekt von Marocco*, Leipzig, 1893, in-8. *Der arabische Dialekt der Houwara*, Leipzig, 1894, in-8.

de voir figurer dans des situations peu compatibles avec la dignité de successeur du Prophète. Comme pour les contes berbères, on retrouve les parallèles des contes arabes dans le folk-lore européen, soit qu'ils aient été empruntés directement, soit qu'ils soient venus de l'Inde. On remarquera cependant dans les contes arabes une supériorité de rédaction sur le berbère; le style est plus orné, les incidents mieux agencés: on sent que, quoiqu'il s'agisse d'une langue courante, dédaignée des lettrés, et par conséquent langue abandonnée à elle-même, elle tient cependant de plus près à une langue et à une littérature cultivées. La différence des populations doit être aussi considérée: le citadin d'Alger, de Tunis, même des villes du Maroc a, de la vie civilisée, une idée plus exacte que le Berbère de la montagne ou du désert. Toutefois, Si Djoha, qui est le héros de la plupart des contes plaisants, a des aventures qui ne diffèrent guère de celles qui se sont conservées en berbère et qui sont communes à diverses littératures, même quand le héros porte un autre nom.

La poésie populaire comprend deux grandes catégories différentes quant au sujet [1]. La première, la plus estimée, porte le nom de *Klam el djedd* et traite de ce qui concerne le Prophète, les miracles. Un spécimen de ce genre est la complainte relative à la rupture du barrage de Saint-Denis du

1. [Une très importante collection a été publiée par C. Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, Paris, 1903-1904, 2 v. in-8; Cf. aussi Hartmann, *Lieder der libyschen Wüste*, Leipzig, 1899, in-8. Yafil; *Medjmou' laghâni*, Alger, s. d., in-4; Abou'Ali el Ghaouthi, *Kechf el qinâ'*, Alger, 1904, hég., in-8; Desparmet, *La poésie arabe actuelle à Blida*, Paris, 1907, in-8.]

Sig [1] ou encore les poèmes en l'honneur de Lalla Aïcha et de Manoubia [2].

A ce genre se rattachent les chansons de geste dont l'une est populaire en Algérie, car elle célèbre la conquête du Maghreb au XI^e^ siècle de notre ère par les diverses branches des B. Hilâl de qui descend la presque totalité des Arabes qui vivent actuellement dans le nord-ouest de l'Afrique. Cette véritable épopée est assez ancienne, peut-être même sous sa forme actuelle, car, au XIV^e^ siècle l'historien Ibn Khaldoun nous a conservé le résumé de l'épisode de la Djazya, l'héroïne qui abandonne son mari Ibn Hachem pour suivre ses frères à la conquête de l'Ifriqyah [3]. Il ajoute qu'on leur attribuait des vers qui ne manquaient pas de régularité et de cadence, ainsi que, d'une certaine facilité d'expressions, mais qu'on leur reprochait des interpolations et des fautes de grammaire et les gens des villes n'en pouvaient supporter la lecture, ni l'audition. De leur jour, le goût a changé, du moins en ce qui concerne la masse de la population, car la déclamation de la geste des B. Hilâl est très goûtée dans les cafés arabes, aussi bien en Algérie qu'en Tunisie. Bien mieux, ces récits ont pénétré chez les Ber-

1. Elle a été publiée par MM. Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabe*, Paris, 1886, pet. in-8, p. 178-224.

2. [Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, t. I, p. 5-7 ; t. II, p. 36-39. On trouvera aussi des exemples dans les chants recueillis par M. Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte*, t. I, p. 87-113 ; t. II, p. 141-157. *Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder*, Leipzig, 1894, in-8.]

3. [Cf. Guin, *Rouba, légende arabe*, Oran, s. d., pet. in-8 ; R. Basset, *Un épisode d'une chanson de geste arabe*, *Bulletin de Correspondance africaine*, 1885, fasc. 1-11 ; Hartmann, *Die Beni Hilal Geschichte*, Berlin, 1898, in-8 ; Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften zu Berlin*, t. VIII, p. 155-402, Berlin, 1896, in-4, et surtout la monographie de Bel, *La Djâzya*, Paris, 1903, in-8].

bères et, si ceux-ci n'ont pas conservé de chants indigènes sur la seconde invasion arabe, ils ont emprunté les traditions de leurs vainqueurs comme on peut le voir par l'épisode de 'Ali le Hilalien et d'Er Redah[1]. Les noms des chefs des envahisseurs sont conservés dans la chanson de geste : Abou Zeïd, Ḥassan ben Serḥan, Dyâb ben Ghanem dans la bouche de qui le poète met, à la fin de l'épopée, le récit des exploits de sa race :

Depuis le jour où nous avons quitté le sol et le territoire du Nedjd, je n'ai pas ouvert mon cœur à la joie.

Nous sommes venus chez Chokr ech Cherif ben Hâchem qui verse sur toi (Djâẓyah) une pluie de larmes.

Nous avons marché contre Ed Dâbisi ben Mon'im et nous avons parcouru ses villes et ses plaines.

Nous sommes allés à Koufah et nous avons acheté les marchandises des trafiquants qui viennent à nous par caravanes.

Nous sommes arrivés à Ras el 'Aïn dans tout notre éclat et nous nous sommes rendus maîtres de tous ses contours et de tous ses habitants.

Nous sommes venus à Ḥaleb dont nous avons parcouru le territoire, portés par de beaux chevaux qui voltigeaient.

Nous sommes allés dans le pays du Khoza'ite Mohdmame, qui revêtit une cotte de mailles aux extrémités flottantes.

... Nous avons traversé la Syrie, nous dirigeant sur Ghaza.

Nous sommes arrivés dans l'Égypte du fils de Yaqoub, Yousof, et nous y avons trouvé des Turks avec des chevaux rapides.

Nous avons atteint le pays de Raqm el Houara, et nous l'avons laissé noyé dans un déluge de sang.

Nous sommes arrivés dans la contrée de Mâdhi dont nous avons foulé le sol, et quant à ses nobles, leur sang a coulé à flots

1. G. Mercier, *Cinq textes berbères en dialecte chaouia*, Paris, 1900, in-8, p. 47-64.

Nous sommes venus au Château de fer de Boraïh et nous y avons trouvé des Juifs dont la religion est autorisée.

Nous sommes arrivés chez le guerrier El Ḥashaïs ; la nuit était obscure : il a fondu sur nous, alors que nous dormions insoucieux.

Il nous a enlevé des jeunes filles délicates et honorées, des belles dont l'œil était noirci de koheul.

Abou Zeïd a marché contre lui avec son sabre tranchant et l'a laissé gisant sur le sol.

Abou So'dah Khalifah le Zénâta a fait une expédition contre vous et vous a poursuivis avec l'épée de tous côtés.

... J'ai tué Abou So'dah Khalifah le Zénâta et je vous ai mis en possession de tous ses états.

On m'a donné trois provinces et So'dah ; c'est la vérité exacte que je dis là.

Puis est venu une vieille de mauvais augure qui a jeté la division entre nous, et le Hilali est parti pour une contrée éloignée.

Ensuite Abou 'Ali m'a dit : Diyâb, tu n'es qu'un ignorant.

J'ai marché contre lui sous l'aile de la nuit et les flammes ont été allumées dans les vergers.

Il a envoyé contre moi Ḥasan le Hilâli ; je suis allé à sa rencontre et il disait : Saisissez-vous de ce chien, de ce misérable.

... Ce sont les paroles du Zoghbi Diyâb ben Ghânem et le feu de la maladie est allumé dans sa poitrine [1].

Le second genre de la poésie arabe moderne est le *Kalâm el hazel :* il comprend les pièces qui traitent du vin, des femmes, des réjouissances profanes et en général, de tout sujet considéré comme léger et indigne d'un esprit sérieux. En voici un exemple :

« Si... Ah ! si je commandais à la jeunesse, je planterais pour toi un jardin de citronniers et de grenadiers.

1. *Diwân el Aïtam wa maout el Emir Abou Zeïd*, Le Caire, 1298 hég., p. 110.

Si tu venais, je t'emmènerais chez moi ; je serais ton amant et tu serais mon amie.

Je l'ai rencontrée aujourd'hui à la porte du jardin ; sa taille était un bambou ; sa joue un coquelicot.

Je l'ai rencontrée aujourd'hui à Souq el louḥ ; son mouchoir était à sa main ; elle pleurait et sanglotait.

Je l'ai rencontrée aujourd'hui à Souq el Djema', son mouchoir était à sa main ; elle pleurait et versait des larmes.

Je l'ai rencontrée aujourd'hui à Ṣabaṭ el Riḥ : j'ai demandé qui c'était : on m'a dit : c'est sa bonne amie.

Si... ah si... je t'emmènerais chez moi, reine des gazelles, je te dirais ce que je désire[1].]

En général, ce sont les Arabes nomades qui excellent dans les deux genres, bien plus que les citadins, à qui l'on peut reprocher de composer des pastiches où la recherche et quelquefois la singularité de l'expression, ne peuvent remplacer l'inspiration, l'énergie et même la délicatesse de sentiments, qu'on retrouve dans les vers suivants :

Le pays demeure désert ; les jours de chaleur se sont écoulés ; l'arbre de notre pays a subi l'atteinte de l'été : c'est notre souci.

Après qu'il était agréable à voir, luxuriant, magnifique, ses feuilles sont tombées une à une à mes yeux.

Mais je n'en suis pas à la verdure d'un cyprès ; mon mal a pour cause une femme dont le cœur a captivé le mien.

Je vous l'indiquerai clairement : vous la reconnaîtrez ; depuis qu'elle est partie le cœur me manque.

Cheikha, à l'œil constamment voilé, fille de Mouloud, ton amour m'a épuisé.

J'en suis venu au point de marcher étourdi, comme quelqu'un qui a bu, qui est ivre ; cependant je suis à jeun ; mon cœur m'abandonne.

1. [Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, t. I, p. 56-57 ; t. II, p. 105].

... Ta chevelure épaisse est comme les plumes de l'autruche mâle, paissant dans les dépressions des dunes :

Tes sourcils sont comme deux *nouns* (lettre arabe qui a la forme d'un demi-cercle) de l'écriture de Tlemcen.

Tes yeux, ma belle, sont comme deux canons de fusil, meurtriers, façonnés à Stamboul, ville indépendante des Chrétiens.

La joue de Cheïkha est comme la rose et le coquelicot, quand tous deux éclosent entre les norias.

Ta bouche insulte à l'émeraude et au diamant; ta salive est un remède à la maladie, sans nul doute, c'est elle qui m'a guéri[1].

Pour en finir avec la littérature arabe moderne du nord-ouest de l'Afrique, je devrais mentionner un genre d'écrits qui joua un grand rôle il y a cinq siècles; mais cette sorte d'ouvrages est en rapports trop étroits avec ceux que composèrent les Maures d'Espagne et j'en parlerai plus loin. Il me reste à citer les énigmes qu'on trouve dans toutes les littératures populaires, et des dictons satiriques attribués à de saints personnages du xv^e^ et du xvii^e^ siècles, qui, pour être vertueux et avoir même le don des miracles, n'en étaient pas moins hommes, et comme tels, portés à la rancune et à la colère. Le plus célèbre de tous est Sidi Aḥmed ben Yousof, qui fut enterré à Miliana. En vertu de l'axiome : On ne prête qu'aux riches, on lui attribue les dictons satiriques qui courent sur les villes et les tribus de l'Algérie et dont il a peut-être prononcé quelques-uns[2]. Un autre, également célèbre au Maroc est, dit-on, l'au-

1. Joly, *Poésie moderne chez les nomades algériens, Revue africaine*, nos 241-242.

2. Cf. R. Basset, *Les Dictons satiriques attribués à Sidi Aḥmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8.

teur de sentences en quatre vers[1] où il maudit les vices de son temps, satirise les tribus et s'en prend surtout aux femmes avec une âpreté et une amertume digne de Juvénal.

III

La victoire du Guadalete, où sombra l'empire visigoth, en 711, livra l'Espagne à la conquête arabe et berbère et il s'y développa une civilisation et une culture intellectuelles bien supérieures à celles des chrétiens réfugiés dans les montagnes des Asturies où ils menaient une vie rude et grossière qui les trempaient pour les luttes futures, mais qui ne nous a laissé d'autres monuments littéraires que de médiocres chroniques latines. La cour des Omayades à Cordoue vit au contraire s'épanouir une littérature qui ne disparut pas à la chute du khalifat; bien mieux, elle sembla reprendre une nouvelle vigueur dans les petits états qui se créèrent sur divers points de la péninsule ibérique. Les chrétiens, soumis à la domination musulmane, s'étaient laissés séduire par la littérature arabe : ils aimaient à lire leurs poèmes et leurs romances; ils s'en formaient à grands frais d'immenses bibliothèques ; à peine savaient-ils s'exprimer en latin ; mais s'il s'agissait d'écrire en arabe, on trouvait une foule de personnes qui maniaient cette langue avec la plus grande élégance et

1. H. de Castries, *Les Moralistes populaires de l'Islam, Les gnômes de Sidi Abder Rahman el Medjedoub,* Paris, 1896, in-12.

composaient des poèmes préférables, au point de vue de l'art, à ceux des Arabes eux-mêmes[1]. En dépit des excitations fanatiques d'un Eulogе ou d'un Alvaro, l'histoire littéraire de cette époque est remplie de noms chrétiens, soit d'Espagnols restés fidèles à l'ancienne foi, soit de renégats ou fils de renégats. A côté de l'évêque 'Arib ben Zaïd de Cordoue, on trouve Ibn Qozmân (fils de Guzman) ; Ibn el Qouṭiya (le fils de la Gothe), Ibn Loyon (fils de Léon) ; Ibn er Roumiya (le fils de la Grecque) ; Ibn Konbarat (fils de Comparatus) ; Ibn Bachkoual (fils de Pascal), etc. Une magnifique floraison littéraire s'épanouit au xi[e] siècle de notre ère dans les petites cours de Séville, de Murcie, de Malaga, de Valence, de Tolède, de Badajoz, dont les rois comptaient parmi les meilleurs poètes et où les femmes elles-mêmes répondaient avec talent aux vers qu'elles inspiraient ; l'anthologie grecque ne nous a pas laissé d'élégies plus passionnées, de vers plus élégants que ceux dont une faible partie nous a été conservée par les recueils d'Ibn Bassam, d'Ibn Khaqân, de Maqqari, etc. Il fallut l'arrivée des Berbères Lemtounas ou Almoravides, accourus du fond du Sahara et des bords du Sénégal au secours de l'islâm espagnol menacé par les victoires d'Alfonse de Castille, pour étouffer ces libres manifestations de l'art littéraire sous une piété rigoriste qui n'était presque toujours que le vernis de l'hypocrisie. Aux Almoravides succédèrent les Almohades, aux Almohades, les Mérinides et chacune

1. Alvaro, *Indiculus luminosus* cité par Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leyde, 1861, 4 vol., in-8, t. II, p. 103-104.

de ces dominations, en s'éteignant, laissait chaque fois un peu plus de terrain aux mains des chrétiens qui, depuis le temps où Pélage était traqué dans la caverne de Covadonga, n'avaient cessé, à travers des fortunes diverses, de poursuivre l'œuvre de la libération du territoire. Elle eût été accomplie un siècle plus tôt si les luttes civiles de l'Espagne chrétienne au XIV^e^ et au XV^e^ siècles, n'eussent accordé des années de répit au royaume qui se fonda à Grenade et fit renaître, quoique avec moins d'éclat, la splendeur littéraire des temps antérieurs au XII^e^ siècle.

Dans le cours de cette longue lutte, les chrétiens indépendants n'avaient pas pu ne pas subir dans une certaine mesure l'influence de leurs voisins plus civilisés; elle se traduit dans les plus anciennes romances, celles à qui on a donné le nom de *romanzes fronterizos* (romances de la frontière) qui mentionnent des faits de guerre entre musulmans et chrétiens.

Mais on a donné le nom de Mauresques à une autre catégorie de romances dont les héros sont des chevaliers qui n'ont de musulman que le nom. Le talent de certains littérateurs du XVI^e^ siècle s'exerça dans ce genre, où les personnages sont tous de convention, où les descriptions sont toutes de fantaisie et qui font de la société musulmane un tableau aussi inexact que les romans d'Amadis ou d'Esplandian, la passion de Don Quichotte pouvaient en faire de la véritable chevalerie du moyen âge. Nous possédons des vers des musulmans de Grenade, et ces vers n'ont aucune ressemblance avec les romances dites

mauresques ; celles-ci sont un genre purement espagnol[1].

Quelques romances, mais non de ces dernières, ont conservé des traces de légendes arabes : on connaît celles qui ont trait aux aventures de Roderic, dernier roi des Visigoths : la maison fermée de Tolède[2], la séduction de la Cava[3] sont rapportées par les historiens et les romanciers musulmans. La romance sur la construction de l'Alhambra a conservé un trait d'une légende arabe qui est antérieure au Prophète[4]. Il en est de même d'un roman sur la conquête de l'Espagne, œuvre d'un Espagnol, mais attribuée à un écrivain arabe[5], comme plus tard Cervantès feignait de donner pour auteur au roman de Don Quichotte le Maure Cid Hamet ben Engeli.

Il est un autre genre d'écrits moins séduisants peut-être que les romances mauresques, malgré leur affectation et souvent leurs fadeurs, mais qu'il est curieux de signaler comme l'expression des sentiments musulmans sous la domination chrétienne. Vaincus par les Castillans, les Aragonais et les Portugais, les Musulmans, d'origine ibérique, n'avaient conservé de l'arabe que l'alphabet. Nous possédons toute une littérature composée en espagnol ou en

1. Cf. A. de Circourt, *Histoire des Mores Mudejares et des Morisques*, Paris, 1846, 3 vol., in-8, t. III, p. 327-332.

2. R. Basset, *Légendes arabes d'Espagne, La maison fermée de Tolède*, Oran, 1898, in-8.

[3. Cf. Juan Menéndez, *Leyendas de ultimo Rey Godo*, Madrid, 1906, in-8.]

[4. Cf. R. Basset, *Les Alixares de Grenade et le château de Khaouarnaq*, Alger, 1906, in-8.]

5. *Histoire des conquestes d'Espagne par les Mores* par Ali ben Abi Sufian, trad. fr., Paris, 1720, in-12.

portugais, mais écrite en caractères arabes : on lui a donné le nom d'*aljamiado*. Elle a trait aux principales légendes musulmanes : Salomon, Moïse, Jésus et le crâne ; la naissance, l'enfance, le mariage de Mohammed, Tamim ed Dâri ; la guerre du roi El Mohalhal, le miracle de la lune ; ascension de Mohammed ; sa mort, la conversion de 'Omar, la bataille de Yarmouk ; le château d'or ; les Merveilles que Dieu montra à Abraham ; Ali et les quarante jeunes filles ; l'Anti-Christ et le jour du jugement etc.[1] ; la légende de Joseph fils de Jacob[2] ; celle d'Alexandre le Grand[3] ; l'histoire de la princesse Zoraïde[4], sans parler des sermons, formules magiques, conjurations[5] auxquels les Morisques tenaient d'autant plus que ces documents étaient écrits en caractères arabes et que la fureur de l'Inquisition s'acharnait après eux. Pour les soustraire aux flammes, leurs possesseurs les cachaient avec le plus grand soin et récemment, dans les ruines d'une vieille maison d'Almonacid, on découvrit toute une bibliothèque arabe et aljamiado, dissimulée depuis plus de deux siècles entre les doubles murs d'une vieille maison[6] : le propriétaire musulman de ces livres ou ses descendants étaient morts ou avaient émigré en Afrique.

1. Guillen Robles, *Leyendas moriscas*, Madrid, 1885-1886, 3 v. pet. in-8.
2. More, *El Poema de Jose*, Leipzig, 1883, in-4.
3. G. Robles, *La leyenda de Jose hijo de Jacob y de Alexandro Magno*, Zaragoza, 1888, in-8.
4. Eguilaz Yanguas, *El Hadits de la princesa Zoraida*, Grenade, 1892, in-16.
5. P. Gil. J Ribera et Mar. Sanchez, *Colleccion de textos aljamiados*, Zaragoza, 1888, in-8 [J. Ribera et Miguel Asin, *Manuscritos arabes y aljamiados*, Madrid, 1912, in-8].
6. Pano, *Las coplas del Peregrino de Puey Monçon*, Zaragoza, 1897, pet. in-8.

abandonnant le trésor qui devait revoir le jour à une époque plus tolérante. Les relations politiques qui existaient entre ceux des Maures restés en Espagne comme nouveaux convertis et ceux qui avaient fui la persécution et porté chez les populations du nord de l'Afrique la haine des chrétiens espagnols, expliquent comment nous trouvons dans la littérature populaire du Maghreb les mêmes légendes, mais rédigées en arabe. Un petit nombre seulement a été publié[1]. Soit dans une langue, soit dans l'autre, la rédaction n'offre rien de remarquable : ces récits ont été développés, d'après des traditions musulmanes, par des demi-lettrés, et par là sont devenus plus accessibles à la foule. C'est ainsi que finit tristement en Espagne une littérature qui, pendant sept siècles, avait compté des historiens, des poètes, des philologues, des philosophes et des savants, et que la littérature chrétienne qui lui succéda put bien égaler sur quelques points, mais ne put jamais surpasser.

1. R. Basset, *Les aventures merveilleuses de Temim ed Dâri*, Rome, 1891, in-8 : *L'Expédition du Château d'or et le combat de 'Ali et du Dragon*, Rome, 1893, in-8 ; Mlle Florence Groff, *Les sept Dormants, la ville d'Irem et l'incursion contre la Mekke*, Alger, 1891, in-8.

CHAPITRE III

UN PRÉTENDU CHANT POPULAIRE ARABE [1]

Les folkloristes qui ont lu le livre intéressant où M. H. Le Roux fait, dans un style vif et coloré, le récit d'une excursion dans le Sahara algérien [2], ont sans doute remarqué que l'auteur n'a pas négligé d'y insérer divers spécimens de littérature populaire. Il est bon, toutefois de prémunir ceux qui s'occuperont plus tard de rassembler et de classer les nombreux documents du folk lore algérien, contre l'erreur où ils seraient entraînés, s'ils enregistraient de confiance les *trouvailles* de M. H. Le Roux.

Les spécimens de folklore sont de deux sortes : d'abord des légendes berbères relatives aux Ksour du Sahara oranais, que l'auteur a reproduites d'après mes *Notes de lexicographie berbère* [3], ce qu'il reconnaissait implicitement dans une note du journal *Le Temps*, où d'abord a paru sa relation, note qui a disparu de son livre. Je n'insiste pas sur ces légendes dont, mieux que personne, je connais l'authenticité,

1. *Revue des Traditions populaires*, t. VII, p. 219-222.
2. H. Le Roux, *Au Sahara*, Paris, s. d. (1891), in-18 jés.
3. III[e] série. Paris, 1886, in-8.

puisque c'est moi qui le premier les ai recueillies et publiées d'après Moḥammed ben Tidjâni ben Yaḥya, fils du qaïd de Bou Semghoun, interné avec son père à Frenda pour leur participation à l'insurrection de Bou 'Améma [1].

Mais il y a un fait plus grave en ce qui concerne les vers intercalés dans la légende arabe de Bent el Ghass (plus correctement Bent El Khass), que l'auteur donne comme recueillie par lui dans l'oasis de Brézina. Disons d'abord que la légende de Bent el Khass, femme des Beni 'Amer qui se réfugia sur la *garah* de Si Ḥadj ed din pour échapper aux poursuites du sultan du Gharb, s'y défendit longtemps et fit lever ce siège en persuadant aux troupes du prétendant qu'elle avait de l'eau en abondance, a été rapportée d'une façon complète d'abord par de Colomb [2], puis par Trumelet [3]. M. Le Roux qui raconte cette légende après ces deux auteurs y a inséré les vers suivants dont j'indiquerai tout à l'heure la provenance; ils sont soi-disant déclamés par des chanteurs du Sud oranais, en l'honneur de leur maître le Sultan Noir, devant Bent El Khass.

1. Ces contes, reproduits par M. Le Roux, ont d'abord paru (texte berbère, transcription) dans mes *Notes de lexicographie berbère*, puis (traduction) dans mes *Contes populaires berbères*. Paris, 1887, in-18. Ce sont : 1° *La femme et la fée* (Le Roux, p. 57). *Notes de lexicographie berbère*, p. 79 ; *Contes berbères*, n° XXV, p. 53 ; 2° *Le Present de la fee* (Le Roux, p. 54), *Notes de lexicographie berbère*, p. 82 : *Contes berbères*, n° XLIII, p. 90 ; 3° *La colline des Djinns* (Le Roux, p. 59) ; *Notes de lexicographie berbère*, p. 86 ; *Contes berbères*, n° XXVIII, p. 78.

2. *Explorations des K'sours et du Sahara de la province d'Oran*. Paris, 1858, in-8, p. 51-54.

3. *Les Français dans le désert*, Paris, 1863, in-18 jés., ch. VII, p. 212-214. J'ai étudié, depuis, cette légende dans un mémoire : *La légende de Bent el Khass*. Alger, 1905, in-8.]

P. 137... *Que de fois* il a *étendu sur la poussière le mari d'une femme très belle,* dont la vie coulait *par une blessure semblable à une lèvre fendue.* Bent el Ghass, *interroge les cavaliers si tu ignores* (p. 137) ses *exploits. Ils te diront qu'*il est *toujours monté sur un cheval rapide et couvert de cicatrices.*

Son fer perce les burnous : le héros *n'a point d'abri contre sa lance.*

Il *le laisse en pâture aux bêtes sauvages qui rongent ses belles mains, ses beaux bras.*

*Lorsqu'*il *met pied à terre pour achever* un ennemi, *les lèvres* du mourant *se relevent* sur les gencives, *mais ce n'était pas* pour *sourire.*

Sa lance s'allonge comme les cordes d'un puits pour s'enfoncer dans le poitrail des chevaux ; sa jeunesse brille *comme un bracelet sous les plis* d'un haïk.

Bent el Ghass répond :

J'ai pour demeure Adya, une citadelle *avec de l'eau où je puise quand je veux. Ma forteresse est élevée, les aigles* (p. 138) *eux-mêmes n'y peuvent atteindre. Si une injustice me* vise, *je n'en souffre pas.*

Cette poésie est évidemment sauvage et grandiose, et la découverte de pareils vers dans le Sahara serait une bonne fortune, autant pour le littérateur que pour l'érudit. Malheureusement, ce n'est pas dans le Sahara que ces vers ont été trouvés, c'est dans un petit volume intitulé : *La poésie arabe antéislamique*, que j'ai publié en 1880 dans la *Bibliothèque orientale elzévirienne* d'E. Leroux. Pour l'édification du lecteur, je souligne les passages copiés identiquement :

P. 28... *Que de fois j'ai laissé étendu sur la poussière le mari d'une femme très belle,* en lui ouvrant les veines du cou, *par une blessure semblable à une lèvre fendue.*

Fille de Malik, *interroge les cavaliers si tu ignores* mes *exploits,*

Ils te diront que je suis *toujours monté sur un cheval* de haute taille, *rapide et couvert de* nombreuses *cicatrices.*

... P. 29. *Mon fer* impitoyable *a percé* ses vêtements ; l'homme généreux *n'a point d'abri contre* ma *lance.*

Je l'ai *laissé en pâture aux bêtes sauvages qui* le déchirent, *rongeant ses belles mains* et *ses beaux bras.*

... P. 30. *Lorsqu'il* me vit *mettant pied à terre pour l'achever,* ses *lèvres,* en *se relevant,* laissèrent apparaître ses dents, *mais ce n'était pas* un *sourire.*

... P. 31. On criait 'Antarah et les *lances allongées comme les cordes d'un puits s'enfonçaient dans le poitrail* de mon cheval noir.

... P. 38 : *Sa jeunesse* ne s'était pas encore écoulée ; il apparaissait *comme un bracelet sous les plis de son* manteau.

... P. 26. *J'ai pour demeure Adya,* un fort château *avec de l'eau où je puise quand je veux*[1].

On voit que, à part le burnous et le haïk, substitués aux cottes de mailles et aux manteaux pour donner un peu de couleur algérienne, M. Le Roux ne s'est pas mis en frais de changements considérables. Toutefois, je n'aurais pas insisté sur cet *emprunt* inavoué, si ces vers étaient réellement un poème populaire composé chez les Arabes du sud oranais ; mais il s'en faut de beaucoup : ce sont des textes littéraires, connus et imprimés depuis longtemps pour tels. Les vers des pages 28-31 de ma *Poésie arabe* sont tirés de la *Mo'allaqah* de 'Antarah[2] ; ceux de la page 26 font partie d'un poème de

1. M. Le Roux a poussé l'exactitude jusqu'à reproduire une faute d'impression qui change le sens du vers. Il faut lire : *J'ai pour demeure*, bâti par *Adya, un fort château*, etc.

2. Vers 41, 43, 44, 49, 50, 53, 56 de l'édition d'Arnold, *Septem Moallakât*. Leipzig, 1850, in-4 ; reproduits p. 79-81, de l'édition du

Samaoual ben 'Adyâ[1], et celui de la page 38 est tiré d'une élégie de la poétesse El Khansâ en l'honneur de son frère Ṣakh[2]. Tous trois vécurent avant Moḥammed ; la dernière seule atteignit les premières années de l'islâm. Nous voilà loin de la légende d'Embarka bent el Khass.

Que dirait-on, par exemple, d'un voyageur en Grèce qui prétendrait nous servir, en guise de chant populaire pallicare, des morceaux de l'Iliade, emprunté à une traduction française contemporaine?

Diwân du même poète, Beyrout, 1881, in-12 ; et p. 47-48 de l'édition d'Ahlwardt. *The Divans of the six ancient arabic poets*, Londres, 1870, in-8.

1. Vers cités par Nœldeke, *Beiträge zur Kenntniss su Pœsie der alten Araber*. Hanovre, 1863, in-8. p. 60.

2. La pièce dont elle fait partie a été publiée depuis dans le *Diwân* d'El Khansâ. Beyrout, 1888, in-12, p. 24-28.

CHAPITRE IV

LES TOLBA D'AUTREFOIS [1]

Depuis plusieurs années, l'instruction des indigènes a été l'objet de controverses et de projets, dont les auteurs, fort bien intentionnés du reste, n'ont souvent d'autres défauts que d'ignorer ou de mal connaître la société qui doit leur servir de champ d'expérience. Mon intention n'est pas de reprendre ici la discussion, mais de chercher à faire connaître, par quelques traits caractéristiques, empruntés aux Arabes eux-mêmes, l'élément qui doit servir de base à cette réorganisation, les étudiants des universités musulmanes connues sous le nom de *medersas* ou plus exactement de *medrasas*. Il ne s'agit pas de programmes d'études ou d'examens d'entrée ou de sortie, non plus de que l'état d'âme des tolba, mais simplement de traits qui permettent de faire revivre un instant des types disparus, sauf peut-être au Maroc [2].

1. *La Vie algérienne et tunisienne*, 15 avril 1897, p. 186-188.
2. Cf. Marçais, *Textes arabes de Tanger*. Paris, 1891, in-8, ch. IV, *Les Tolbas*, pp. 90-109-184-198.

Aussi faut-il faire expressément une réserve préliminaire ; la société qui se révèle dans ces anecdotes s'est transformée en Algérie depuis qu'on a organisé l'enseignement supérieur musulman. Les conditions d'existence ont changé, et les frasques auxquelles se livraient les futurs qâdhis ne sont plus qu'un souvenir personnifié dans le plus célèbre de tous, Ben Cekrân.

Dans les anecdotes qui suivent, c'est la nourriture qui joue le principal rôle. « Un taleb a toujours faim : d'abord l'âge l'explique ; puis il doit avoir faim : un taleb sérieux ne s'est jamais rencontré sous la peau d'un homme gras et replet [1]. » Une autre raison, c'est la détresse profonde où vivaient la plupart d'entre eux et qui les obligeaient à déployer des ruses bien autrement subtiles et audacieuses que celle des héros de Murger pour arriver à remplir un estomac dilatable à l'infini [2]. Aussi le parasitisme fort exactement décrit par M. Delphin et, à son défaut, les tours d'escroquerie familiers aux tolba — les tolba de l'ancien temps — font-ils le fond de ces anecdotes. Je viens de rappeler les héros de Murger mais la morale de ses personnages de la *Vie de Bohème* est des plus austères à côté de celle de nos gens. Ceux-ci, comme Panurge, ont « soixante-trois manières de trouver toujours de l'argent à leur besoin, dont la plus honorable et la plus commune est par façon de larcin furtivement fait » ; s'ils ne sont pas

1. Delphin, *Récits et aventures de deux étudiants arabes au village nègre d'Oran*. Oran et Paris, 1887, in-8, p. 4.

2. [Cf. Doutté, *La Khotba burlesque de la fête des t'olba au Maroc. Recueil de mémoires et de textes* publié par les professeurs de l'Ecole des lettres d'Alger. Alger, 1905, in-8, p. 197-219.]

faux monnayeurs et coupeurs de route comme Villon et ses amis, du moins telles de leurs aventures ne seraient pas déplacées dans les *Repues franches*.

Le texte dont j'extrais ces anecdotes a été recueilli par M. Delphin, de la bouche même des indigènes et publié par lui en arabe[1]. Le principal héros est Ben Cekrân qui aurait vécu au milieu du XVIII^e^ siècle. M. Delphin ne doute pas de son existence ; moi non plus, puisqu'il a retrouvé son souvenir vivace aux environs de Mascara et qu'il a pu voir des gens qui avaient connu la génération où Ben Cekrân avait vécu. Ajoutons comme dernière preuve, que deux douars se disputent l'honneur de l'avoir vu naître ; il est probable que ses contemporains, ceux du moins qui furent ses victimes, en étaient moins fiers. Mais il faut observer qu'un certain nombre de tours qu'on lui prête sont rapportés par des écrivains arabes bien antérieurs au XVIII^e^ siècle et que le fameux Si Djoha lui-même peut en revendiquer sa part[2].

La malice de Ben Cekrân et de ses complices s'exerce surtout aux dépens des avares ou du moins des gens qui trouvent que les tolba ont les dents trop longues et les tiennent à l'écart par une défiance bien justifiée. Tantôt, ils vont voler des raisins qu'ils auraient vainement demandés à leur propriétaire : « Ahmed ben Zinib avait une vigne. C'était un homme très avare. Un jour, les tolba envoyèrent Ben

1. *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*. Paris et Alger, 1891, in-12.

2. Cf. mon *Etude sur Si Djoha* en tête de la traduction publiée par M. Mouliéras. Paris, 1882, in-12.

Cekrân dans son jardin ; il vit des raisins sans pareils et se dit en lui-même : Je combinerai une ruse pour que nous les enlevions. Il alla trouver les tolba et leur dit : Venez avec moi. Ils passèrent une rivière, coupèrent de longues lattes des treilles et se cachèrent dans le cimetière. Ben Zinib était en train de fabriquer une logette en face de son jardin pour y passer la nuit. Quand l'obscurité fut venue au moment du coucher du soleil, Ben Cekrân dit à ses compagnons : Enlevez vos effets et cachez-les. Ils prirent les bâtons dans leurs mains ; ils étaient nus et se partagèrent en deux bandes, l'une en avant, l'autre en arrière. Ils sortirent du cimetière et se dirigèrent vers le jardin de Ben Zinib ? La première bande commença à crier : Qu'est-ce qui vient à toi, Aḥmed ben Zinib ? Depuis que nous sommes morts, nous n'avons pas vu de raisins. La bande qui suivait répondait : Cette nuit nous ne serons pas sans goûter les raisins d'Aḥmed ben Zinib. Quand ils arrivèrent au jardin, ils se mirent à frapper avec leurs bâtons sur la haie. Le propriétaire fut saisi d'effroi et s'enfuit. Les tolba entrèrent dans le jardin, choisirent les raisins qui leur plaisaient et mangèrent jusqu'à ce qu'ils furent rassasiés. Ils en remplirent leurs burnous, abîmèrent le reste et s'en allèrent [1]. »

C'est encore en spéculant sur la crainte des revenants, que Ben Cekrân commet une nouvelle escroquerie. « Pendant la nuit, Ben Cekrân alla au cimetière sur la route du marché. De bonne heure

1. Delphin, *Recueil*, p. 51.

arrivèrent des marchands portant des paniers de figues sèches pour les vendre. Quand ils passèrent près du cimetière, ils prononcèrent la formule : Que la miséricorde de Dieu soit sur vous, habitants des tombeaux ! Vous nous avez précédés, nous vous rejoindrons. Ben Cekrân sortit, nu, un grand bâton à la main et leur dit : Attendez-nous, fils de chiens ! Les gens eurent peur et se sauvèrent en laissant sur la route les figues sèches sur leurs ânes. Ben Cekrân les déposa dans une tombe où il était caché et un peu plus tard vint les reprendre[1]. »

Les gens peu hospitaliers ont aussi leur compte : « Un jour Ben Cekrân était l'hôte d'un homme dont la femme ne voulait pas le recevoir pour la nuit. Femme, dit-il, je suis un malheureux, je ne mange rien, je ne veux pas de viande dans le plat, ni de graisse, ni de miel ; je ne veux qu'un peu de galette et d'eau. Elle le laissa entrer, mit la soupe dans la marmite et s'en alla traire. Le soir, elle vida toute la viande dans le plat, car elle pensait qu'il n'en mangerait pas. Il se mit à dévorer tout ce qu'il y avait et les laissa sans souper. Le maître de la tente lui dit : Hé ! l'homme, tu prétendais que tu ne mangeais pas de viande ! — Je ne mange pas de la viande défendue, mais la tienne est permise ; elle m'a été agréable et si tu en avais eu plus, je l'aurais achevée également. L'hôte dit à sa femme : S'il y a du lait aigre, apportes-en que j'en boive un peu pour me garnir l'estomac. — Elle répondit : Cet homme est ensorcelé, si nous en versons et qu'il nous entende, il boira

1. Delphin, *Recueil*, p. 44.

tout. — Comment ferons-nous? demanda l'homme : l'outre est accrochée en haut. Elle reprit : Agenouille-toi (dans l'autre partie de la tente, séparée par une toile), je monterai sur ton dos, je mettrai ma bouche à l'ouverture de l'outre et je boirai ; quand j'aurai fini, monte sur mon dos et bois. — Il s'agenouilla le premier et elle but. Puis elle s'agenouilla à son tour, il monta sur elle, mit sa bouche à l'ouverture et commença à boire. Ben Cekrân prit une aiguille, et (à travers la toile) piqua la femme à la hanche. Elle fit un bond, l'homme dégringola et tomba : l'outre laissa couler le lait sur sa figure et sa barbe fut blanchie. Ben Cekrân lui dit alors : Cette femme t'a insulté et outragé ; si j'étais ici cette nuit, je la tuerais à coup de bâton. L'homme se retroussa, prit un bâton et se mit à la battre. Les gens accoururent pour la délivrer, mais Ben Cekrân ferma l'ouverture de la partie intérieure de la tente et leur dit : Que personne n'entre ! L'homme a fait un serment. Quand sa colère fut calmée, il ouvrit la séparation et s'en fut à ses affaires[1]. »

C'est quelquefois en qualité de vendeur que Ben Cekrân exerce son habileté aux dépens du prochain. « Un jour, Ben Cekrân vendait de la graisse au marché et les gens venaient marchander sa marmite (en terre). C'est tant. — Et la graisse est-elle bonne ? lui demandait-on. — Nous sommes des tolba brouillons et remuants ; la marmite est d'argile ; achète ce que tu vois ; la marmite est raccommodée. — Elle était remplie de terre jusqu'à l'ouverture où il n'y

1. Delphin, *Recueil*, p. 54.

avait une cuillerée ou deux de graisse. Quand on découvrit l'ouverture de la marmite et qu'on voulut en prendre un peu, on la trouva pleine de terre. On traduisit Ben Cekrân en justice et on l'amena devant le qâdhi. Celui-ci lui demanda : Pourquoi vends-tu de la terre aux gens et les trompes-tu ? — Seigneur, répliqua-t-il, je vends de la terre aux gens et non de la graisse. — Comment, de la terre ! Est-ce qu'on te l'aurait achetée aussi cher ? — Demande à l'acheteur comment je la lui ai vendue ? — Le juge interrogea le plaignant qui répondit : Il m'a dit : nous autres tolba, nous sommes brouillons et remuants ; la *marmite est de terre*, achète ce que tu vois. — Il ne t'a pas trompé, reprit le qâdhi ; et il cria contre le plaignant qu'il chassa en donnant raison à Ben Cekrân[1]. »

On comprend que les scrupules ne sont pas faits pour l'arrêter quand il s'agit des choses saintes. Dans l'anecdote suivante, la graisse est remplacée par le Qorân. « Un jour Ben Cekrân était grillé (sans le sou) ; il se promenait et finit par rencontrer un Kabyle à qui il dit : Veux-tu que je te vende le Qorân ? — Comment est-ce qu'on vend le Qorân ? — Certainement on le vend. — Et combien ? — C'est tant. Le Kabyle l'achète. Ben Cekrân tira de dessous son aisselle un petit sac fermé par en haut et rempli d'abeilles. — Tiens, dit-il, prends le Qorân, il est là-dedans, emporte-le dans ta tente. Quand tes gens seront couchés, fais cette recommandation à ta femme et à tes proches : Quand je com-

1. Delphin, *Recueil*, p. 14.

mencerai à crier et à hurler, que personne ne me délivre. Ensuite introduis ta tête dans le sac et attache-le à ton cou; quand le Qorân commencera à te piquer, ce sera signe que tu es agréé, réjouis-toi et continue ; s'il ne te pique pas, reviens, je te donnerai un autre sac. — Entendu, dit le Kabyle et il s'en alla à sa tente. Il fit ce que lui avait recommandé Ben Cekrân et introduisit sa tête dans le sac. Les abeilles commencèrent à le piquer ; et lui de crier et les gens de se dire : Il nous a recommandé de ne pas l'ouvrir... Il hurla jusqu'à ce qu'une abeille s'échappa. Voilà le Qorân qui s'envole, dit-on. Il fut hors de lui, presque inanimé jusqu'à ce qu'on ouvrît le sac. On le trouva la figure gonflée comme un tambour et les yeux retournés. Il fallut longtemps le soigner avant qu'il pût guérir[1]. »

Si c'est pour un Arabe un divertissement de voir tromper un Kabyle, combien plus quand il s'agit d'un Juif. Ben Cekrân était le chef des tolba ; il leur fournissait la nourriture et les vêtements dont ils avaient besoin. Un jour, ils allèrent à la chasse et prirent un lièvre. Il le porta vivant chez un Juif qui vendait des marchandises. — Hé ! Juif, donne aux tolba un manteau, une chemise et des chaussures ; remets-en à chacun de ceux-ci. — Volontiers, dit le Juif ; mais où est l'argent ? — Le voilà dans mon capuchon ; et il montra le lièvre qui y était enveloppé. — Ne t'inquiète pas ; coupe l'étoffe et tais-toi ; nous te paierons au dernier. — Quand le Juif eut fini : Paie-moi, main-

1. Delphin, *Recueil*, p. 18.

tenant, lui dit-il ; j'ai donné à tous leurs vêtements. Ben Cekrân reprit : C'est entendu, je vais te payer, mais au milieu du marché et devant témoins. — Peu importe, allons ! Ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivassent au milieu du marché. — Alors Ben Cekrân lâcha le lièvre ; les gens se mirent à courir et à crier ; Ben Cekrân se joignit à eux ; le Juif courut aussi et cria : Saisissez-le ! et il était comme fou [1]. »

Que devint ensuite Ben Cekrân ? L'histoire est muette à son égard ; pourtant, rien n'empêche de supposer que, devenu qâdhi, avec de pareils antécédents, il tint à cœur de justifier cette parole du prophète Moḥammed : « Sur trois qâdhis, deux iront sûrement en enfer. »

1. Delphin, *Recueil*, p. 18.

CHAPITRE V

NOTES DE VOYAGE

Les notes qui suivent ont été écrites au jour le jour au cours de divers voyages dans l'Afrique du Nord. Depuis, les choses ont considérablement changé sous tous les rapports et le principal mérite de ces pages sera de représenter, aussi exactement que j'ai pu, un passé de plus de trente ans.

I

De Sousse à Djerbah[1] (1882)

En quittant Sousse (ou plus exactement Sousah) le 25 février, nous apercevons mieux l'ensemble actuel de l'ancienne Hadrumète[2] ; il ressemble fidèlement aux représentations que les artistes musul-

1. *Bulletin de la Société de géographie de l'Est*, 1er trimestre, 1882, p. 75-83.

2. Quoique combattue par Shaw qui place Hadrumetum à Herglah (l'ancienne Horrea Cœlia) cette identification est aujourd'hui généralement adoptée. Le nom d'Hadrumetum que M. Guérin a rapproché d'Adramytis a certainement une origine semitique et peut se comparer à celui du Hadhramaout.

mans — si tant est qu'il en existe — font des villes : par exemple, les peintures de Stamboul, etc., qui se trouvent à Constantine, dans le palais d'Aḥmed-bey : une ceinture de murailles crénelées enserre une masse confuse de terrasses et de coupoles, d'où s'élèvent, sur quelques points, les minarets des mosquées, particulièrement du Qaṣr er Ribaṭ, et de la Qasbah ; tout est passé à la chaux : maisons, remparts, édifices religieux, et resplendit à la lumière du soleil d'Afrique.

La mer est belle ; le *La Valette* marche bien ; au bout d'une heure, nous arrivons à l'autre extrémité du golfe de Sousse, à Monastir, l'ancienne Ruspina — un nom qui indique encore une origine phénicienne. C'est, autant que j'en puis juger, une jolie petite ville, assise à l'extrémité d'un promontoire, au milieu d'un paysage africain où dominent les palmiers. Au sud de la ville, en se dirigeant vers Mahadia, des vergers d'oliviers si nombreux qu'ils ressemblent à une forêt. Le port est éloigné de Monastir : nous n'avons pas le temps de descendre à terre ; après une courte station, nous repartons pour Mahadia, peut-être bâtie sur l'emplacement de l'ancien château d'Hannibal.

Fondée par le Mahdi 'Obaid Allah (300-308 h.) qui voulait donner une ville nouvelle pour capitale à son empire nouveau, prise par Roger de Sicile (343 hég.), Mahadia a singulièrement perdu de son importance, depuis que Charles-Quint, désespérant de la garder, en fit sauter les fortifications (1551 de J.-C.). Les restes des murailles subsistent encore, pareils à des ruines romaines, autour de la presqu'île où est bâtie

la ville. J'ai le loisir de les contempler à mon aise, sans pouvoir toutefois débarquer, car le *La Valette*, en voulant passer trop près du rivage, échoua sur un banc de sable et ne s'en tira qu'après cinq heures d'efforts.

Ce retard ne nous permit d'aborder à Sfax que le lendemain, vers une heure. En arrivant par mer, on aperçoit cette ville comme un groupe de maisons et de constructions blanches, au milieu d'une longue suite de vergers où se détachent de nombreuses habitations passées à la chaux. La plupart des géographes l'identifient avec Taphrura, que d'autres placent à Manṣour, un petit bordj situé au nord de la ville, dans la direction des îles Kerkennah. La côte est excessivement basse, les navires sont obligés de mouiller à une assez grande distance, et la marée qui se fait sentir dans la Syrte, augmente encore les difficultés du débarquement. Comme les bateaux font une longue escale, je puis descendre à terre chez M. le vice-consul Mattei qui s'empresse de se mettre à ma disposition pour le peu de temps que j'ai à passer à Sfax. Cette ville, qui opposa une sérieuse résistance à l'armée française, présente encore aujourd'hui les traces du bombardement : la plupart des maisons sont en ruines ; le fort qui protège Sfax et auprès duquel on voit les canons de rempart qui servirent à la défense, a été réparé à la hâte ; et, précisément, pendant notre court séjour, un accident prouva à la population que les obus français sont toujours dangereux. Deux Arabes qui essayaient d'ouvrir un obus qu'ils venaient de déterrer sont tués par l'explosion.

Sfax est divisé en ville européenne et ville arabe, la première sur le bord de la mer. Nous entrons dans la seconde par la porte du Divan et nous pénétrons dans le dédale inouï des rues arabes, dont l'étroitesse est encore encombrée par des tas de boue infecte et des débris de maisons. M. Mattei me montra l'endroit, près de la porte du Divan, où l'aspirant de marine Léonnec fut tué d'un coup de tromblon tiré, dit-on, par une femme arabe. La répression fut sévère : pas assez, peut-être, puisque le jour de notre arrivée, nous apprenons que Mahrès, situé entre Sfax et Gabès, a été attaqué et les chameaux portant les poteaux et les fils du télégraphe enlevés. Sur la porte du Divan se trouvent quelques inscriptions arabes en partie recouvertes de chaux. Depuis quelque temps seulement, l'industrie indigène de Sfax a recouvré un peu d'importance : on recommence à fabriquer des poires à poudre sculptées en bois d'abricotier ou de jujubier et garnies de filali (cuir du Maroc). Toutefois, la plupart des boutiques des souqs (marchés) couverts comme ceux de Tunis sont encore fermés. Quant au commerce européen, il a repris depuis longtemps, en dépit des réclamations exagérées de quelques nationaux italiens et autres, qui prétendaient avoir perdu, par suite du pillage, une fortune qu'ils n'avaient jamais eue. L'occupation momentanée de la ville par les insurgés, commandés par 'Ali-Chérif, et les incendies qu'ils allumèrent en se retirant, détruisirent un manuscrit arabe excessivement curieux, le Daïrat Mogdich, en dialecte bédouin (arabe nomade), recueil de chansons amoureuses et historiques, composées par le poète popu-

laire Ṭalab Mallak. Quelques-unes ont trait à la fameuse insurrection de 1864, qui éclata en Tunisie en même temps que la révolte algérienne. Des deux cent cinquante chansons dont se composait ce Divan, on en pourra peut-être retrouver une douzaine dans la bouche des meddaḥs ou chanteurs, qui vont de café en café, ou plutôt qui allaient, car ils ont presque tous disparu depuis le bombardement.

Nous regagnons le bateau avant la marée et, dans la nuit, nous repartons pour l'oasis de Gabès, l'ancienne Tacapé. La côte, basse comme toute la Tunisie du sud, se dessine peu à peu vers le matin, et vers huit heures, nous commençons à distinguer les lignes foncées des palmiers qui tranchent sur la couleur rouge du sable. On aperçoit enfin un groupe de constructions blanches, tentes et bordj formant le camp de l'oued Gabès qui a donné son nom à l'oasis. Gabès paraît n'être qu'une altération de l'ancien nom Tacapé ; le préfixe berbère *ta* étant à séparer du radical *Gaf* ou *Qap* suivant la prononciation locale ; ce radical se trouve du reste dans un certain nombre de noms d'origine berbère ; je citerai par exemple *Gafsa*, l'ancienne *Capsa*.

La côte est aussi inabordable qu'à Sousse ; nous n'arrivons à l'embouchure du fleuve qui sert de port, qu'après avoir essuyé force paquets de mer ; je descends à terre chez M. le sous-intendant Bréchin, mais lorsque, après déjeuner, je cherche des yeux le bateau à vapeur qui m'a amené, il a disparu, emportant à Tripoli mes bagages et mes effets et me laissant à Gabès avec les seuls vêtements que je porte sur le dos. Les officiers du camp s'empressent aussi-

tôt de me faire oublier ma mésaventure, et assuré d'un abri, je songe à mettre à profit mon séjour forcé dans l'oasis.

Un sirocco affreux soufflait ce jour-là ; à dix pas devant soi, on n'apercevait plus rien dans les tourbillons de sable que nous amenait le vent du sud-ouest. Sous les tentes, dans les baraques en bois, une couche de poussière, ténue comme de la farine, couvrait tout : on la sentait crier sous les dents ; elle pénétrait à travers les paupières fermées ; enfin on prenait un bain de sable. Dans le village, protégé par les palmiers de l'oasis, le vent était moins violent. Je pus ce jour-là parcourir Djarah en détail.

Gabès, que nos cartes donnent comme une ville, est une oasis renfermant deux villages : Djarah et Menzel, situés tous deux sur la rive droite de l'oued Gabès. Le chef-lieu de l'Outân (district) d'Arad, est à Djarah ; cette préférence a causé de longues disputes entre les habitants des deux bourgades : aujourd'hui, la paix devra se rétablir, car le gouverneur tunisien s'établira au bordj, sur le bord de la mer, dès qu'il sera reconstruit.

C'est à Djarah que j'ai retrouvé la teinte grise des maisons bâties en terre et que la chaux a épargnées. Cette couleur si fréquente dans le sud de l'Algérie, est rare en Tunisie, même dans les plus modestes villages. Djarah est à un ou deux kilomètres de la mer, séparé de Menzel d'environ 500 mètres ; en y arrivant, on rencontre la qoubbah (coupole) de Sidi Boushag (Abou Ishaq) renfermant le tombeau du saint et quelques inscriptions arabes en relief, dont l'écriture remonte au moins à 400 ans ; malheureu-

sement, elles sont enduites de chaux et brisées à l'une des extrémités. Boushag, originaire du Maroc, enseigna à Sfaks à une époque que les indigènes n'ont pu préciser. De nombreuses qoubbahs sanctifient Djarah : celles de Sidi Behoud, de Sidi Aḥmed Toubâni, de Sidi 'Ali Chouihi ; enfin la grande mosquée, renfermant le tombeau de Sidi Edris, et la mesdjed (petite mosquée) d'El Hâdj (le pèlerin) Nazir. Aucune de ces constructions n'offre rien de remarquable ; la qoubbah se compose d'une coupole reposant sur une chambre carrée, celle-ci est quelquefois précédée d'un vestibule ; quant aux mesdjeds et aux djami' (petites et grandes mosquées), leur architecture est trop connue pour que j'en parle ici. La plupart des maisons de Djarah tombent en ruines, même les prisons du beylik, l'édifice le plus important de l'administration tunisienne.

La riche oasis de palmiers, à l'ouest de Djarah, sur la rive gauche de l'oued Gabès, renferme aussi quelques qoubbahs. J'ai cru devoir recueillir les noms de toutes celles que j'ai rencontrées, dans l'espoir que plus tard, on essaiera de reconstituer l'hagiographie musulmane, comme dans les derniers siècles, on s'occupa dans les communautés religieuses de l'hagiographie chrétienne. Les légendes des saints, outre les éléments historiques qu'elles renferment, ne sont pas de peu d'intérêt pour l'étude des mythologies comparées. Tel saint chrétien a hérité des traditions qu'une population païenne rapportait à ses divinités avant sa conversion au christianisme ; aux saints chrétiens ont succédé les saints musulmans, mais la légende est restée la même. On conçoit donc

l'intérêt qui s'attache, même aux saints les plus obscurs, ceux de Djarah par exemple.

Des palmiers abritent la qoubbah de Sidi Ḥassan, à l'entrée de l'oasis. Le plafond a disparu ; mais l'on voit encore à l'intérieur le cercueil (tabout) du saint, en bois peint. Elle est construite comme presque toutes les autres, avec des matériaux romains et des poutres de palmier ; le bourg de Djarah renferme un certain nombre de chapiteaux et de fûts de colonnes, qui prouve l'importance de Tacapé sous les Romains. En errant dans les vergers, le long des ruisseaux (saguias) qui arrosent les jardins à des heures déterminées, je rencontre les qoubbahs de Sidi Bou 'Abd Allah et de Sidi Merouân, celle-ci ornée d'un portique. J'en aurai fini avec les monuments religieux de Djarah quand j'aurai nommé la Zaouyah de Sidi Mohammed ben 'Aissa, bâtie ou restaurée, d'après une inscription, en 1293 de l'hégire.

La chaleur commence à se faire sentir : au camp, à une heure, sous la tente, le thermomètre marque 30° au-dessus de zéro. Toutefois, en avançant vers l'intérieur, l'air est moins lourd, quoique le soleil soit aussi chaud. Un matin, vers 8 heures, je me dirige vers Menzel qui, plus que Djarah, a souffert du bombardement. En avant du village, on voit les restes d'un bordj turc qui fit mine de résister et de s'opposer au débarquement : il fut promptement mis à la raison. Comme à Djarah, les rues sont tortueuses et mal entretenues, mais les ruines sont encore plus nombreuses. La grande mosquée, où existent encore des traces d'inscriptions arabes, est presque complètement détruite ; quelques qoubbahs ont subi le même

sort. On rencontre, non loin de l'Oued Gabès, celle de Sidi 'Abd el Kerim ; après avoir suivi le lit du fleuve, entre la ville et les jardins de palmiers entre lesquelles fleurissent en ce moment même les amandiers, j'arrive à l'autre extrémité de Menzel, poursuivi par les aboiements des chiens arabes plus scandalisés que leurs maîtres de ma présence en ces parages. Les femmes elles-mêmes vêtues de bleu, ayant la figure découverte et des tatouages sur le front, ne mettent pas ici à se cacher l'empressement qu'affichent généralement les musulmanes. Savoir lire et écrire l'arabe leur paraît, comme aux autres habitants, la marque d'une science immense qui mérite des égards.

En me dirigeant de Menzel à Boulbaba, je rencontre les qoubbahs de Sidi Moḥammed ech Chergui (Moḥammed l'Oriental) et plus à l'est, celle de Sidi 'Abd el Melik. Hors du village, un peu plus loin que les restes d'une construction arabe, gît sur la route un énorme chapiteau antique sans doute trouvé trop lourd pour être transporté à Djarah ou à Menzel. Le village de Boulbaba où j'arrive après trois quarts d'heures de marche, n'a rien de curieux, pas même sa mosquée bâtie, dit une inscription, en 1291 de l'hégire par un Tunisien du nom de Ḥassan. Cette fois, les colonnes sont de fabrication arabe.

On m'avait signalé au sud-est du camp, dans une oasis dont on n'apercevait que le sommet des palmiers, une ancienne mosquée. Je me mets en route le 1er mars au matin, à travers la plaine, traversant tantôt des r'edirs desséchés, dont la surface était unie comme celle d'une glace, tantôt une ḥammadah

rocailleuse, interrompue par un semblant de prairie. Entre deux rideaux de collines, arrosée par un affluent de l'Oued Gabès, je trouve la plus jolie oasis que j'aie eue jusque-là l'occasion de voir. Les palmiers, les oliviers, les orangers y abritaient de leurs verdures différentes des champs d'orge et de blé ; les vergers y avaient meilleure apparence que les maisons du village d'Obeid. La qoubbah, de Sidi Ahmed ben 'Obeid, renferme, outre les drapeaux rouges et jaunes de la confrérie, des traces d'inscriptions arabes, mutilées et passées à la chaux ; les deux ou trois caractères, qu'on pût encore distinguer, montrent par leur apparence que leur date doit être assez ancienne. Je ne pus malheureusement avoir aucun détail sur ce saint ; et, n'eût été la présence de quelques enfants que la vue d'une caroube suffit pour rassurer, j'aurais pu croire le village inhabité. Du sommet d'une colline voisine, j'apercevais au nord la mer et le camp ; au sud les montagnes de Matmata, de Haddaï et de Haouaya, à l'ouest, le village de Râs el Oued.

J'aurais voulu pousser vers l'est jusqu'à Taboulbou ; mais il se faisait tard et j'avais l'intention de revenir par une qoubbah en ruine qui se dressait derrière Boulbaba, sur un monticule assez élevé. Dans tous ses débris, il n'y avait pas la moindre trace d'inscription : un berger qui gardait son troupeau non loin de là m'apprend que cette qoubbah portait le nom du cheikh Sidi Bechchâr. C'est tout ce qu'on sait de lui.

De retour au camp, on m'informe qu'à mon insu, j'ai couru le risque d'être pris par les cavaliers de

'Ali ben Khalifah qui battent la campagne en ce moment. En effet, l'après-midi du même jour, le bruit se répand que les insurgés attaquent dans l'oasis les troupeaux des habitants de Djarah. Il faut renoncer à aller à Chenenni, un autre village des environs ; je prends congé de M. Bréchin qui m'avait donné l'hospitalité pendant mon séjour et je m'embarque sur la *Martinique* pour Djerbah. La traversée extrêmement belle dure près de 5 heures.

II

D'Alger à Tanger[1]

Chargé par le ministère de l'Instruction publique, sur la demande de l'Académie des Inscriptions, d'une mission scientifique dans l'Ouest de l'Algérie et le nord du Maroc, je quittais Alger pour une excursion d'environ deux mois. La ligne du chemin de fer d'Alger a été assez souvent parcourue et décrite, pour qu'il soit superflu d'en parler de nouveau : après avoir traversé les riches plaines de la Metidja, longé la chaîne de l'Atlas et pénétré dans la plaine du Chelif, nous arrivions dans l'après-midi à Inkermann, que les Arabes continuent d'appeler Oued Riou.

La voiture du qâdhi de Mazouna, mon premier point d'exploration, nous attendait à la gare et,

1. *Bulletin de la Société de géographie* de l'Est, 1883, 3e et 4e trimestres, 1884, 2e trimestre.

sans perdre de temps, nous nous dirigeons à travers une plaine monotone, semée çà et là d'orge et de blé, vers les montagnes au milieu desquelles est située Mazouna. Nous traversons le Chélif sur un pont tout récent et les premiers contreforts du Dhahra franchis nous arrivons à des collines plus verdoyantes, d'un aspect plus gai, où des prairies d'asphodèles et de *doum* (palmiers nains), sillonnées de sentiers tracés par les troupeaux, fournissent un pâturage abondant aux gazelles qui se trouvent encore en assez grand nombre dans la vallée du Chélif. Nous eûmes le regret de voir paisiblement s'ébattre, à portée de fusil, quatre de ces gracieux animaux que les décharges de nos revolvers dérangèrent à peine. La route montait toujours et, arrivés au point culminant, nous embrassons d'un seul coup d'œil un horizon fermé au nord par la chaîne du Dhahra et au sud par celle où s'élève le Ouaransenis (Ouancherich). Sur chaque montagne des qoubbas en l'honneur de Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni, le saint le plus vénéré de l'Algérie, tranchant par leur blancheur sur un tapis de verdure ainsi que quelques douars entourés de haies de cactus ou d'épines sèches de jujubier sauvage (*sidrah*).

Blottie dans un repli de terrain entre deux montagnes aux cimes dénudées, Mazouna ne se laisse apercevoir qu'au moment d'y pénétrer. Nous y arrivons par une vallée de cactus qui enclôt des vergers de poiriers et d'amandiers en fleurs, tandis qu'auprès d'eux les grenadiers gardent leur teinte rouge et les figuiers commencent à peine à se couvrir de feuilles. Nous laissons à notre gauche les qoubbas

de Sidi Embarek, de Sidi Houni et de Sidi 'Abd el Qâder et, en dépit des rues escarpées de la ville arabe, nous parvenons sans encombre jusqu'à la maison du qâdhi Si Aḥmed el Ḥamissy, chez qui nous devions trouver l'hospitalité la plus cordiale.

La légende locale attribue la construction de Mazouna à un certain Mazouna, frère de Midiouna, l'ancêtre de la tribu berbère de ce nom, fixée aux environs de la ville. Il est probable que celle-ci est d'origine romaine, ou du moins qu'un poste militaire s'élevait en cet endroit, car en creusant les fondations de la maison du bachadel, on trouva des restes de murs en briques et en chaux, comme les Arabes et les Kabyles du Maghreb n'auraient su en élever. D'après Ibn Khaldoun (*Histoire des Berbères*, t. III, p. 324), Mazouna aurait été bâtie par les Maghraoua, tribu puissante au moyen âge dans l'Afrique du Nord, auxquels succédèrent les Oulâd Mendil. Après la fondation de l'empire des 'Abd el Ouâdites, avec Tlemcen pour capitale, Mazouna passa sous la domination de cette famille, et en 686 de l'hégire (1287), servit de magasin à 'Othmân, fils de Yagh morasen qui venait de l'enlever aux Maghraoua. Après que les sultans mérinides du Maroc eurent supplanté à leur tour les 'Abd el Ouâdites, Mazouna tomba entre les mains d'Abou Ya'qoub Yousof qui faisait alors le siège de Tlemcen, en Djoumada second de l'an 699 (1300 de notre ère). L'année suivante, en rebi' I, 700 (1300 de notre ère), Râched ben Mohammed, beau-frère du sultan mérinide Abou Ya'qoub, se révolta, mécontent d'avoir vu donner à 'Omar ben Ouighern, descendant des

Mendil, le commandement des Maghraoua qu'il ambitionnait pour lui-même. Il fut appuyé par les gens de Mazouna qui lui livrèrent leur ville. Après un premier succès, Râched, poursuivi par les troupes marocaines, se retira dans la montagne, laissant dans Mazouna pour la défendre, ses cousins 'Ali et Ḥammou, fils de Yaḥya ben Thâbit. Ceux-ci parvinrent à surprendre les assiégeants, dont le chef 'Ali el Kheiri, tomba entre leurs mains en 701 (1301-1302 de notre ère). Malgré ce succès, le siège continua, et en l'an 703 (1303-1304), elle fut prise d'assaut, ses habitants massacrés et leurs têtes lancées dans les fossés de Tlemcen que le sultan mérinide tenait encore bloquée.

Cependant Mazouna se releva de ses ruines, et sa médersaḥ aujourd'hui simple zaouïah, devint bientôt célèbre, mais uniquement pour l'étude du droit : les autres sciences y étaient négligées. Aḥmed ben Yousof, le pieux et médisant voyageur, enterré à Milianah, ne l'a pas oublié quand il a dit d'elle dans ses vers :

Mazouna, ville cachée,
Ses habitants grands et petits font le pèlerinage (de la Mekke) ;
Mais sans ses doctrines, le feu (de l'enfer) la dévorerait toute.
Pendant le jour on y trouve des mouches et de mauvaises paroles,
Pendant la nuit, des puces et de mauvais rêves.

L'hospitalité du qâdhi nous préserva des uns et des autres. J'en aurai fini avec l'histoire de Mazouna quand j'aurai dit qu'après avoir été quelque temps le siège du beylik d'Oran, elle fut en 1846 le quartier général de Bou Maza, qui souleva le Dhahra

de Ténès à Orléansville. L'insurrection fut durement et justement réprimée par le colonel (depuis maréchal) Pélissier, et le châtiment des Oulâd Riâḥ asphyxiés dans les grottes où ils s'étaient réfugiés fit une telle impression sur les indigènes qu'ils ne participèrent à aucune des révoltes postérieures.

Bâtie sur trois mamelons, la ville est divisée en plusieurs quartiers : Bou-Djeloul, ainsi nommé d'un juif sur qui la tradition est muette : la Qasbah, renfermant les restes de la *noubah* turke et de l'habitation de Mouṣṭafa bou Chelaghem. C'est de Mazouna qu'en 1119 de l'hégire (1708 de notre ère), partit ce bey pour reconquérir Oran sur les Espagnols.

Les autres quartiers de Mazouna sont : Bou Matà, ainsi appelé du nom d'un Berbère qui, suivant quelques traditions, fonda Mazouna ; Adjedir (en berbère *Agadir*, rocher) et Bou Alloufah séparé du reste de Mazouna par l'Oued Tamda. D'après les récits populaires, Alloufah serait le nom d'une femme Chaouiah, Berbère par conséquent.

La ville est suffisamment arrosée, tant par les pluies que par les ruisseaux qui l'entourent comme l'Oued Tinseri et l'Oued Tamda. Celui-ci forme entre les deux parties de Mazouna, une jolie cascade, à laquelle on arrive par un chemin escarpé. Elle est parfois à sec à cause des prises d'eau qui se font en amont et l'on peut contempler des stalactites et des incrustations curieuses. L'eau tombe dans un bassin qui, au dire des indigènes, était autrefois assez profond pour qu'un homme pût y nager, mais qui s'est comblé peu à peu.

De l'autre côté de Bou Alloufah, on trouve la source de Aïn Deghoughou. Elle jaillit sous une voûte de construction ancienne qui ne paraît pas d'origine romaine, bien que les habitants n'en puissent nommer l'auteur.

Parmi les montagnes qui environnent Mazouna, l'une, qui se dresse vers le sud-est, porte le nom de Nâdher el Meskhout, qu'elle aurait reçu d'une légende analogue à celle de Hammâm Meskhoutin. On raconte qu'un individu, dont la fille était sur le point de se marier, était occupé à vanner du grain, lorsqu'elle se présenta à lui en habits de fête, lui apportant sa nourriture. L'homme céda aux tentations du démon et fit violence à sa fille, mais tous deux furent immédiatement changés en montagnes. De là le nom de Nâdher el Meskhout, l'aire du métamorphosé.

J'ai déjà dit que Mazouna est une ville purement arabe, aux rues étroites, aux maisons indigènes à un étage, couvertes en terrasses, à l'exception de celles du qâdhi et de l'instituteur, le seul Français qui y habite. Les autres étrangers sont deux ou trois Juifs qui exercent le métier de bijoutier et les tolba marocains qui viennent étudier à la zaouiah. Celle-ci, autrefois célèbre, ne compte plus qu'une trentaine d'élèves que se partagent deux professeurs. L'enseignement se borne à la lecture et à l'explication du traité de droit de Sidi Khalil. Quant à la grammaire, aux belles lettres et aux sciences mathématiques professées encore dans les universités musulmanes, il n'en est pas question : à plus forte raison, l'histoire, la géographie et les sciences physiques et naturelles.

A quatre kilomètres de Mazouna, on a construit tout récemment le village français de Renaud, où se trouvait, nous disait-on, deux inscriptions latines ; elles y existent en effet, mais notre course fut inutile car elles avaient été déjà recueillies et publiées à Oran. Avant d'arriver au village, on aperçoit la qoubba de Sidi Moḥammed ben 'Ali, professeur d'Ibn Charef, qui enseigna à Mazouna et composa, au commencement de ce siècle, des ouvrages fort importants pour l'histoire de l'Algérie et du Maroc. Un jour, Sidi Moḥammed ben 'Ali entendit parler de deux sorciers qui parcouraient les tribus, annonçant, moyennant finances, la naissance d'une fille ou d'un garçon. L'événement justifiait toujours leurs prédictions ; une pareille science ne pouvait venir que du démon et le cheikh, dans sa colère, prononça contre eux des menaces que plusieurs de ses disciples, entre autres Ibn Charef, se mirent en mesure d'exécuter. Ils se saisirent des deux individus et s'apprêtaient à les mettre à mort quand Ibn Charef réfléchit qu'ils allaient agir sans l'ordre formel de leur maître et que celui-ci avait peut-être l'intention de leur faire grâce. Il chercha à persuader ses compagnons et n'y réussit qu'en les menaçant de son pistolet. Les sorciers furent amenés au cheikh qui ordonna leur mort pour le lendemain. Pendant la nuit, le Prophète, touché des larmes des deux malheureux leur apparut et les engagea à se placer le jour suivant à un certain endroit, ce qui les sauverait infailliblement. Ils suivirent ce conseil et Sidi Moḥammed ben 'Ali reçut, de son côté, la visite du Prophète qui lui révéla ceci : les condamnés étaient

possédés par deux démons, sous la forme d'une vipère et d'un scorpion, et ceux-ci les obligeaient, sous peine de mort immédiate, à prédire dans les tribus la naissance des garçons et des filles, sans doute pour contrebalancer l'effet produit par les miracles des amis de Dieu. Grâce aux vertus du cheikh, les deux animaux furent tués, le charme rompu, et les deux hommes, reconnaissants de l'intervention d'Ibn Charef qui leur avait par là sauvé la vie, obtinrent pour lui de son maître l'*idjâzah* ou diplôme de licence qui lui permit d'enseigner à Mazouna, où son petit-fils professe encore.

Il ne nous restait rien à faire à Mazouna : les bibliothèques de la ville ne renfermaient qu'un nombre insignifiant de manuscrits historiques ; je n'avais pu trouver d'Achacha, pour reconnaître à qui appartient le kabyle parlé par cette tribu : trois tolba du Rif, d'une intelligence plus que bornée, m'avaient à grand'peine fourni quelques notions sur le berbère en usage dans le nord du Maroc, sur lequel j'avais déjà recueilli des renseignements dans un voyage précédent à Tlemcen. En conséquence nous quittâmes Mazouna pour Relizane où nos recherches, disait-on, devaient être plus fructueuses.

L'Oued Riou ou Inkermann, où nous nous arrêtons en attendant le train qui doit nous conduire à Relizane, n'a rien qui le distingue des autres centres de création récente. Il en est de même de Relizane que les Arabes appellent R'illizân, altération du nom berbère *Ir'il izan* (colline des mouches). Cette petite ville a probablement été bâtie sur l'emplacement d'un poste romain, si l'on en croit les

indigènes. Là encore, nous n'eûmes qu'à nous louer de l'hospitalité arabe que nous trouvâmes chez le khalifah de la Minah, Si La'ribi, un ancien vétéran des guerres d'Algérie. Issu d'une famille illustre, il se rallia de bonne heure à la France et sa fidélité se maintint à travers de nombreuses révoltes dont la province d'Oran fut le théâtre. Sa conduite lui suscita de nombreux ennemis et deux fois sa maison fut incendiée. Parmi le récit qu'il nous fit des aventures dont il avait été le témoin ou le héros, je citerai celle-ci qui a trait à un personnage devenu célèbre depuis.

Du temps que l'émir 'Abd-el-Qàder régnait à Mascara, le khalifah vit un jour arriver à sa maison de campagne deux individus revêtus de l'uniforme rouge des réguliers. L'un d'eux, après quelques mots échangés en arabe, prend la parole en français et lui fait compliment de l'appartement. Craignant un piège tendu par l'émir, le khalifah ferma l'oreille au discours de son visiteur qui parlait de déserter le service de 'Abd-el-Qàder et de gagner Oran. Plus tard, la guerre engagée, les Arabes repoussés et le traité honteux de la Tafna annulé, le khalifah devenu français retrouva à Oran son singulier visiteur. C'était Léon Roche qui fut depuis consul à Tanger, puis à Tunis, où il assit l'influence française de façon à la faire triompher des menées anglaises et italiennes, et qui préludait ainsi à l'annexion du pays.

Relizane n'offre rien de bien curieux, à part le barrage de la Minah, reconstruit il y a une trentaine d'années, à quelque distance de l'ancien qui date du temps des Turks. A quatre heures environ dans la

direction de Mascara s'élève la ville arabe ou plutôt berbère de Qala'ah. La voiture du khalifah nous y conduisit un matin par une route des plus difficiles qui traverse une plaine couverte de buissons ou de *sidrah* et de *thezer'a*. Peu à peu le terrain s'élève et on entre dans une forêt de lentisques, dont le plus élevé n'a pas un mètre de haut ; des genêts d'Espagne en fleurs parfument l'air et, de loin en loin, quelques oliviers sauvages (*zenboudj*) montrent que la sécheresse et le déboisement sont le fait de l'homme. Autrefois ces montagnes étaient boisées comme la Kabylie et les premiers colons de l'Hillil et de Relizane se rappellent avoir contribué pour leur part à cette œuvre de destruction qui a tari la plupart des sources et des rivières.

Au pied des montagnes nous trouvons une source abritée par des lauriers roses entre lesquelles poussent des touffes de lavandes ; elle arrose deux superbes vergers appartenant à un ancien qaïd de Mascara. Les cultures deviennent plus belles ; nous approchons de Qala'ah que nous apercevons au détour du chemin, juchée à mi-flanc d'un rocher abrupt et entourée de deux oueds dont l'un la sépare en deux parties. Dans la première est construite l'école arabe, la seconde est la vieille Qala'ah. Le qaïd, fils du khalifah de la Minah, nous attendait à l'entrée, mais il fallut mettre pied à terre pour pénétrer dans les rues autrement escarpées que celles de Mazouna. Notre hôte s'était mis en frais pour nous laisser une idée favorable de Qala'ah. Le repas, où deux bouteilles de vin étaient la seule concession faite aux coutumes européennes, rappelait par son abondance les noces

de Gamache ; le mouton rôti tout entier (*kebch*) fut servi, suivant l'usage, sur un lit de feuilles de citronniers et chacun s'escrima, armé d'un couteau, à détacher des morceaux de viande qu'on disposait sur des galettes d'orge en guise d'assiettes ; les *msem men*, sorte de crêpes au beurre et au miel ; le riz à la graisse sucrée, la salade au citron pour unique assaisonnement, le couscouss au lait et nombre de plats que j'oublie, tout était purement arabe.

Qala'ah, que nous eûmes le loisir de visiter à notre aise, après le repas dont je viens de parler, est probablement des plus anciennes quoique l'histoire n'en fasse mention qu'à partir du XI^e^ siècle. El Bekri la signale en passant et Ibn Khaldoun n'est pas plus explicite. Son nom qui en arabe signifie forteresse est la traduction du *taourirt* kabyle, qui désignait surtout les forteresses, plateau escarpé, abondant en eau et défendu de tous côtés par des ravins à pic. Dans sa guerre des Vandales, l'historien Procope mentionne ceux de l'Aourès et nous trouvons cette appellation sous sa forme simple ou en diminutif, dans presque toutes les régions de l'Algérie où s'élevèrent des états berbères : chez les Kabyles de l'Est, la Qala'ah des Beni Hammad ; dans le Sahara, El Goléah ; près d'Alger, Koléah ; dans le Dhahra, la Qala'ah des B. Tadjin, etc. Celle dont je parle est bâtie sur le territoire des Mesrata, fraction des Beni Rached, tribu des Hoouara. On sait que les Hoouara s'établirent aussi en Tripolitaine, où une ville portait le nom de Mesrata.

Quel fut le constructeur de Qala'ah ? Les habitants prétendent qu'il se nommait El Ishaqi ben Zâzou'.

Il était connu par ses débauches et s'était attribué dans la ville, de la façon la plus rigoureuse, le droit du seigneur sur les nouvelles mariées. Le serviteur d'un saint, Sidi Ṣalih dont la qoubbah se voit encore à l'entrée de Qala'ah, près de celle de Sidi Ibrahim el Metazi, invoqua l'appui de son maître pour éviter à sa fille la honte de se soumettre à cette coutume. Le pieux personnage alla se placer devant le château où résidait El Ishaqi et proféra les plus terribles malédictions contre le tyran dont la demeure fut aussitôt renversée de fond en comble. On nous conduisit voir les restes qui en subsistent encore dans la partie culminante de la ville. Nous trouvâmes deux voûtes parallèles, parfaitement conservées, communiquant entre elles par une troisième et, selon toute apparence, de construction romaine. Dans ce quartier le sol s'est considérablement exhaussé, car, dans la cour d'une partie de la mosquée aujourd'hui en ruines, le miḥrâb et la porte par où passait l'imâm sont plus qu'à moitié enterrés.

Ce Ben Zâzou' était, dit-on, d'origine juive, et quelques habitants le confondent avec le général espagnol, vainqueur d'Iskender qui est un personnage historique. Lorsque Aroudj Reis, frère de Khair eddin, se fut assuré la possession de Tlemcen en assassinant le prince 'Abd el Ouâdite Abou Zeyân qu'il avait substitué à Abou Hammou, le protégé des Espagnols, il plaça à Qala'ah une garnison de 500 Turks, commandés par Ishaq, son frère (El Ishaqi Ben Zâzou' de la légende ?) pour assurer les communications entre Tlemcen et Alger. Mais le gouverneur d'Oran, D. Martin d'Argote, aidé des

Arabes partisans d'Abou Ḥammou, marcha sur Qala'ah. Isḥaq tué fut remplacé par Iskender ; après plusieurs assauts, la garnison capitula sous condition d'avoir la vie sauve et de se retirer à Alger : mais en sortant de la ville, elle fut massacrée tout entière par les Arabes alliés des Espagnols qui restèrent témoins impassibles de cette boucherie (924 de l'hég.). Ce fut alors que périt, dit-on, le père de Sidi Aḥmed ben Yousof dont j'ai parlé plus haut. Ce premier succès fut suivi de la prise de Tlemcen par les Espagnols : on sait qu'Aroudj périt dans sa retraite sur les bords du Rio Salado (Oued Melaḥ) en 1518.

Aḥmed ben Yousof a laissé dans toute l'Algérie la réputation d'un homme pieux et satirique. Parmi ses miracles, on cite le suivant : il était à Bougie lorsqu'il fut enlevé par les Espagnols qui le réduisirent en esclavage et voulurent l'emmener en Espagne. Mais l'ancre levée, le vaisseau resta immobile jusqu'à ce que le capitaine, voyant là un miracle de Dieu en faveur de son prisonnier, se décida à relâcher celui-ci. On conte la même légende sur Si-Embarek de Koléah.

Dans les ruines de la mosquée, nous trouvons une inscription gravée en caractères naskhis entourée d'une bordure koufique. Le marbre est fort beau et l'exécution très soignée ; malheureusement la pierre a été brisée et il n'en reste que les parties suivantes :

Louange à Dieu clément et miséricordieux ; que Dieu bénisse (Mohammed le Prophète et sa famille et la sauve) . .

Ensuite la construction de cette mosquée a été ordonnée par . . . . . .

L'illustre, le respectable . . . . . .
. . . . . .
Et des hommes et d'autres . . . . . .
. . . . . .
Mostafâ bey, le gouvernement . . . . . .
. . . . . .
Tous vers le pardon de Dieu, le Seigneur . . . . . .
De Mesrata, que Dieu fasse miséricorde . . . . . .
L'intercesseur, en l'an . . . cinq . . . . . .
Que Dieu le fasse durer. . . . . .

Des quatre côtés de la bordure, on lit un verset du Qoràn répété plusieurs fois.

Dis : Il est le Dieu unique, le Dieu puissant ; il n'engendre point et n'a point été engendré.

Il existe deux beys d'Oran que ces indications peuvent désigner : Mostafa ben Chelaghem qui gouverna de 1098 à 1149 de l'hégire (1686-1737) et Mostafa el Ahmar qui gouverna de 1151 à 1161 de l'hégire (1738-1748).

Lors de l'insurrection de 1864, les habitants de Qala'ah firent cause commune avec les rebelles qui poussèrent jusqu'à Relizane d'où ils furent repoussés par les colons. Le châtiment ne se fit pas attendre : leur ville fut bombardée et l'on voit encore les traces du bombardement.

Du minaret de la mosquée, on domine Qala'ah et tout le pays environnant. A l'est, l'horizon est fermé par le Djebel Berber au delà duquel se trouve le prétendu cimetière juif, qu'à notre grand regret, nous ne pûmes explorer. Aucun israélite, d'ailleurs, n'habite Qala'ah, grâce à un artifice de

Sidi Ṣaliḥ qui imagina de changer le jour du marché et de le fixer au samedi, de façon à ce que les Juifs à qui toute œuvre était défendue ce jour-là, fussent obligés d'émigrer. Ils étaient établis dans le quartier appelé aujourd'hui Soukh et qui occupe la partie méridionale de Qala'ah. La ville est fermée de ce côté par un profond ravin qui renferme des jardins et des vergers de citronniers chargés de fruits : les maisons qui s'y trouvent forment le quartier de Karkouri. Au nord-est, le Ras Qala'ah ; à l'ouest, sur des collines de l'autre côté du ravin, s'élèvent les qoubbahs de Sidi Aḥmed bou Ma'zaḥ (l'homme à la chèvre) et celle de Sidi el 'Abid ; près de la seconde voûte, à l'est de la ville, celle de Sidi Dahman ; auprès de la mosquée, le marabout de Sidi Bou Bellouṭ (l'homme aux glands doux) ; dans les jardins du qaïd, celui de Sidi 'Anbari. On prétend qu'il existe à la Qala'ah et aux environs plus de 300 qoubbahs : Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni en possède naturellement le plus grand nombre.

La température de la ville, encaissée entre de hautes montagnes, est très élevée ; pour expliquer cette chaleur, les habitants racontent que lorsque Solaïman (le roi Salomon) eut triomphé des Djinns, il en enferma quelques-uns dans un enfer qu'il plaça près de Qala'ah.

Les bibliothèques n'étaient guère plus riches que celles de Mazouna et l'usage du berbère s'y était perdu depuis longtemps. Nous prîmes le lendemain le chemin de Relizane en passant par l'Hillil, route beaucoup plus douce et plus courte : je ne trouve à signaler que la qoubbah et la ḥaouitah (petite

enceinte) de Sidi Mousa, auprès de la source de 'Aïn Makrouhah, où nageaient plusieurs tortues, à l'extrémité d'une forêt de lentisques.

L'Hillil est un petit village bâti, comme presque tous les autres de la vallée du Chelif, sur les ruines d'un poste romain dont les colons ont achevé la destruction. Il tire son nom de l'Oued Hil (en berbère, *ilili*, laurier rose) qui prend sa source près de Qala'ah. Au XI^e^ siècle de notre ère, El Bekri en fait déjà mention. Dans l'après-midi, nous retournions à Relizane et le lendemain, nous partions de bonne heure pour Mostaganem.

De l'Hillil à Mostaganem, la route est courte, surtout quand on la fait dans une voiture traînée par de bons chevaux, mais si courte qu'elle soit, elle ne laisse pas de paraître monotone à celui que ne passionnent pas les cultures toutes françaises qui ont complètement métamorphosé le pays. La vigne en particulier prend un développement immense et le moment est à prévoir où l'Algérie se substituera pour l'exportation des vins à la France méridionale ravagée par le phylloxera.

En moins de cinq heures, nous franchissons les quarante kilomètres qui séparent l'Hillil de Mostaganem et nous traversons les villages de Bou Guirat et d'Aboukir, sans remarquer autre chose que l'envahissement des dunes sur une partie de la route et, près de Bou Guirat, les débris d'une ville arabe, dont les Espagnols massacrèrent la population de ṭolba. C'est du moins ce que raconte une tradition locale qui ne nomme pas la ville.

Bâtie sur le bord de la mer, entourée de nombreux

vergers, Mostaganem est certainement une ville agréable, mais une chose manque à son développement : une ligne de chemin de fer[1]. Du jour où il sera relié à Tiharet et au tronçon qui va d'Alger à Oran, ce point deviendra le port d'où l'on exportera en Europe, les produits de la vallée du Chélif transportés économiquement sur la côte. A quelle ville romaine a-t-elle succédé ? Peut-être Murustaga dont on a pas trouvé de traces et qu'on est réduit à supposer englouti par quelque cataclysme. Les indigènes font dériver le mot moderne d'un mot arabe et d'un berbère : *Mechtah ar'aïm* (la cabane de roseau). Cette étymologie est possible, sinon probable.

Mostaganem, bien que mentionnée par le géographe El Bekri n'apparaît dans l'histoire qu'au XI[e] siècle. Le véritable fondateur de la dynastie almoravide (al-Morabiṭoun) qui domina du Sénégal à la Castille, Yousof ben Tachfin, lors de la conquête du Maghreb central, bâtit, dit-on, le Bordj el Meḥal, jadis citadelle, aujourd'hui prison, sur une colline au nord de la ville. Ce nom de Meḥal lui vient d'une tribu qui, suivant les traditions indigènes, dominait, il y a des siècles, dans la vallée de la Minah. Fière de son pouvoir et de ses richesses, elle se rendit odieuse au reste de la population qui la laissa détruire par les Turks. Une des complaintes populaires, encore chantées aujourd'hui, a précisément cette catastrophe pour sujet. Toutefois, d'après les renseignements que je tiens du bach agha de Frendah, les Meḥal n'auraient pas été

1. [Depuis, cette ligne a été construite.]

entièrement exterminés, car ils seraient les ancêtres des Douair et des Smala, d'abord auxiliaires des Turks, puis nos premiers et fidèles alliés dans la province d'Oran.

Comme toutes les villes du Maghreb central, Mostaganem passa au XIII[e] siècle (VII[e] siècle de l'hégire) sous la domination de la dynastie zeyanide de Tlemcen. Le premier prince de cette famille, Yaghmorasen, en confia le commandement à un de ses parents, Ez Zaïm, fils de Yahya, au retour d'une de ses soixante-dix expéditions contre les Maghraoua. Ez Zaïm s'empressa de trahir son maître et de fomenter une révolte dans cette tribu. Yaghmorasen réprima cette rébellion et bloqua étroitement Mostaganem qui finit par capituler (630 hég.) Le prince zéyanide accorda à Ez Zaïm la permission de se rendre en Espagne où il passa le reste de sa vie à guerroyer contre les chrétiens.

Pendant le siège de Tlemcen par les Mérinides, siège qui ne dura pas moins de huit ans, Mostaganem tomba au pouvoir du sultan de Fâs, Abou Ya'qoub Yousof (699 hég.). Mais après l'assassinat de ce prince qui mit fin à cette campagne, la ville fut rendue au roi zeyanide Abou Zeyân, fils d'Othmân. Elle fut encore reprise par les Mérinides et, en 742 de l'hégire (1342 de J.-C.), Abou 'Inân Faris, fils d'Abou'l Hassan, y fit bâtir une mosquée. Mostaganem partagea ensuite le sort de toutes les villes du Tell. En 1516, elle fut prise par Aroudj, et, après la mort de celui-ci, elle acquit sous les Turks, une influence considérable au point de vue militaire. Deux fois le comte d'Alcaudete, gouverneur espagnol

d'Oran, chercha à s'en emparer (1548, 1558); deux fois il échoua : dans la seconde tentative, il fut tué et son corps rendu à son fils par Hassan, fils de Khair eddin.

Sous la domination ottomane, la richesse commerciale de Mostaganem ne tarda pas à disparaître. Autrefois prospère, puisqu'avec les deux annexes de Tidjdit et de Mazagran (Tamazghant), elle ne comptait pas moins de 40.000 habitants, elle n'avait pas échappé à la satire de Si Ahmed ben Yousof :

Les gens de Mostaganem relèvent leurs bolghas (pantoufles arabes en cuir jaune),
Au bruit des mâchoires
Pour courir plus vite à un bon repas.

A l'arrivée des Français, la garnison turke, augmentée de celles d'Oran et de quelques points voisins, entra à notre service et résista aux Arabes jusqu'à ce que, en 1833, le général Desmichels y installa une garnison française.

La ville, d'où les constructions arabes ont presque entièrement disparu, est divisée en deux parties par le ruisseau de 'Aïn Sefra (*la source jaune*) : Mostaganem et Matmore (*le silo*) où se trouve la qoubbah renfermant le tombeau de Mostafa bou Chelaghem qui prit et perdit Oran au XVIII[e] siècle. Sur une colline, à l'est, se dresse le village indigène de Tidjdit, forme berbère du mot arabe *Djedidah*, la neuve, qui n'offre rien de particulier que sa position pittoresque.

Nous reçûmes l'hospitalité dans une maison appar-

tenant au khalifah Si Laribi, mais notre séjour fut de courte durée. Ne trouvant pas les Riffains que je cherchais, je songeai à pousser une pointe dans le sud et à aller estamper, si c'était possible, les inscriptions de trois sortes, signalées dans les qsour de Tiout, de Moghar et de 'Aïn Sefra. Je quittai Mostaganem que deux jours m'avaient suffi à visiter pour gagner à Perrégaux le chemin de fer d'Arzeu à Mécheria. Là, je laissai mon compagnon de voyage, et, par un temps orageux, je m'engageai dans les steppes désolées qui règnent jusqu'au delà de Tizi. On sait que l'an dernier, la rupture du barrage qui réunissait à Perrégaux les eaux de l'oued el Hammam et de l'oued Fergoug a ruiné la contrée qui n'est pas encore remise de ce désastre. Le pays, jadis fertile, est aujourd'hui aride, et pendant plus de trois heures, on traverse des collines dénudées, d'aspect lugubre, sans végétation ni trace de vie. C'était autrefois la résidence des Beni Chougran qui jouèrent aux environs de Mascara le même rôle que les Hadjoutes dans la Métidja. Ils parlaient berbère et, selon quelques personnes, ce dialecte ne s'est éteint chez eux que depuis une vingtaine d'années.

En approchant de Saïda, on trouve quelques forêts de thuyas, surtout dans la vallée de l'oued de ce nom. Il était six heures du soir quand les wagons peu confortables de la Compagnie franco-algérienne me déposèrent à la gare et je m'empressai de courir au télégraphe pour savoir si les renseignements que j'attendais avant de m'engager dans le sud étaient arrivés. Point de dépêches. Je résolus d'attendre deux jours et, ce délai expiré, de revenir sur mes

pas jusqu'à Mascara. En attendant, je profitai de mon séjour forcé pour visiter le pays.

Saïda, qui n'est encore qu'à ses débuts, est l'embryon d'une ville européenne qui ne tardera pas à prendre une immense importance, car elle est située au centre des exploitations d'alfa, sur une ligne de chemins de fer, et c'est en même temps une des étapes de la route stratégique connue sous le nom de route des Hauts-Plateaux : parallèle au Tell, elle part de Boghar pour aboutir à Sebdou et à la frontière du Maroc par Teniet el Had, Tiharet, Frendah, Saïda et Daya qui deviendront plus tard les principales stations d'une ligne ferrée parallèle à celle d'Alger à Oran. Il n'existe guère à Saïda (*l'Heureuse*), qu'une seule rue ombragée d'arbres et aboutissant à la place près de la redoute renfermant la première Saïda française. Mais l'immense espace entre la gare et le point extrême de la ville sera rapidement rempli, et l'on peut prévoir qu'avant dix ans, Mascara sera détrônée au profit de sa rivale.

Celle-ci est de fondation toute récente. Lorsque, en 1844, nos troupes, à la poursuite de 'Abd el Qâder, pénétrèrent dans le pays, elles trouvèrent un commencement de place forte, édifié par l'émir, à 2 kilomètres à peine en amont de la rivière. Les ruines sont encore visibles aujourd'hui. De ce côté, le paysage est beaucoup plus abrupt qu'au nord : l'oued Saïda, dont le lit est encombré de lauriers roses, se fraie avec peine un passage au milieu des rochers à pic qui lui barrent la route. C'est sur le plateau formé par ces derniers que s'élevait la Saïda arabe, appuyée sur les falaises du côté du fleuve, et

descendant légèrement vers la vallée que traverse aujourd'hui la route de Géryville et le chemin de fer de Mécheria. On voit encore quelques pans de murailles de l'enceinte, et à l'angle sud-ouest, des voûtes presque entièrement comblées. En remontant l'oued, les rochers de la rive gauche se relèvent au niveau de ceux de la rive droite : c'est un peu plus loin qu'au dire des Arabes, il existerait des ruines romaines que je n'ai pas le temps d'aller voir.

Le délai était expiré et aucun renseignement ne m'était arrivé. Je me remis en route pour Mascara, renonçant pour cette année à parcourir la région des qsour, sur laquelle je devais cependant trouver d'intéressants renseignements au moment où je m'y attendais le moins.

Mascara n'est pas située sur le chemin de fer d'Arzeu à Saïda ; c'est, dit-on, la punition d'un acte d'indépendance envers le fondateur de la Compagnie franco-algérienne, qui s'était présenté dans cette circonscription aux élections pour le conseil général et ne fut pas élu. On descend à Tizi (en berbère *le Col*) et les voyageurs expient par deux heures de diligence la rancune du candidat évincé[1]. Toutefois, je donne ce récit sans le garantir aucunement. On peut espérer que prochainement, Tizi sera relié à Mascara par une ligne qui se prolongera jusqu'à Tiharet.

Lorsque 'Abd el Qâder, maître de l'ouest de l'Algérie, en vertu du traité de la Tafna, songea à

1. [Aujourd'hui, une petite ligne de chemin de fer relie Tizi à Mascara.]

reconstituer l'empire des Beni Zeyân, puis, à nos dépens et à ceux du Maroc, celui des Almohades et des Mérinides, il choisit pour capitale l'emplacement de Mascara (en arabe, *camp*). Il l'avait déjà possédée en 1832, puis évacuée en 1835 ; à ce moment, elle fut brûlée par les Français, le bey Ibrahim qu'ils voulaient y installer ayant refusé cet honneur périlleux. L'émir y rentra aussitôt et fut confirmé dans sa possession par le traité de 1837 ; mais en 1839, les hostilités recommençaient et, en 1841, la ville, conquise par le maréchal Bugeaud, faisait définitivement partie de l'Algérie française. Les Arabes ne l'avaient guère possédée que dix ans, après avoir massacré par trahison, en 1830, dans la plaine de l'Eghris, la garnison turke qui avait évacué la ville par capitulation. Les Hachem justifiaient par là le dicton de Si Aḥmed ben Yousof :

> Un dirhem de cuivre (une pièce fausse)
> Vaut mieux qu'un ṭâleb de l'Eghris.

C'est sur le territoire de cette tribu, à Kachrou, que naquit 'Abd el Qâder au commencement du XIX^e^ siècle.

Il ne reste plus guère à Mascara, ville toute française, de traces de la domination turque, si ce n'est une inscription d'un certain Sarmachiq, dans l'une des mosquées. De l'autre côté de l'oued Toudman, se trouve la ville arabe de Baba 'Ali où habitent presque tous les indigènes : on y fabrique des burnous noirs appelés *zardanis* et renommés dans toute l'Algérie.

A Mascara où je passai quelques jours, je m'occupai de reprendre mes recherches sur les dialectes berbères, mais il n'était pas facile d'entrer en rapport avec les indigènes de l'ouest. On en jugera par l'anecdote suivante :

J'avais chargé le domestique arabe de l'hôtel de m'amener un individu du Gharb parlant chelḥa. Ce nom n'étant pas compris, je l'avais remplacé par *l'biliah*. Quelques minutes après, je le vois revenir avec un marchand d'huile qu'au premier abord je reconnais pour un Zouaoua. Je n'étais pas venu dans l'ouest pour apprendre le dialecte des Kabyles du Jurjura : je renvoie mon homme en lui demandant un mr'arbi (un indigène de l'ouest). Bien pénétré de ma recommandation, il me ramène un vrai mr'arbi originaire de Fas. Je ne pouvais pas désirer mieux, mais malheureusement ce Marocain ne savait pas un mot de berbère. Désespérant de faire entendre à l'intelligent domestique que je voulais un Marocain et un Marocain qui sut le chelḥa, je pris le parti d'aller explorer moi-même les cafés maures, pendant que mes indigènes, ne comprenant rien à ce qu'ils pensaient être caprice de ma part, demeuraient sur place tout ébahis. Mes recherches ne furent pas longues et je trouvai bientôt un Rifain qui, outre un vocabulaire de son dialecte, me fournit la liste des tribus, villages, zaouyah et qaïds des Guelaïa, ce document fut complété par un itinéraire de Fas à Melilla que je dois au fils d'un négociant marocain établi dans la première de ces villes. Comme le Rif est demeuré jusqu'à présent absolument fermé aux Européens, même aux Espagnols des présides, ces

renseignements ne laissent pas que d'avoir leur importance.

Je ne m'étendrai pas sur les incidents de mon séjour à Mascara : dhiffas arabes, conversations avec les qaïds et les qâdhis : mais je dus à un dîner chez le qaïd de Baba 'Ali de ne pas partir pour Tlemcen comme j'en avais l'intention. J'appris qu'à l'est et non loin de Frendah, vivait une tribu, celle des Bel Ḥalima qui parlait encore le kabyle. Je résolus de vérifier le fait qui était extrêmement important au point de vue de l'histoire de cette langue. En effet, l'année dernière, me trouvant à Ḥoumt et Souq dans l'île de Djerba, j'avais rencontré des gens appartenant à une population berbère de l'île, habitant à Ḥoumt Ajim et j'avais recueilli d'eux un vocabulaire chelha que publie en ce moment le *Journal asiatique*[1]. Ibn Khaldoun nous apprend que lors de la destruction de Tiharet par Ibn Ghania, aventurier almoravide qui passa sa vie à guerroyer depuis les Baléares jusqu'à Gabès et depuis Gabès jusqu'au Maroc, une partie des tribus qui habitaient aux environs de Tiharet émigra dans l'île de Djerba (541 hég., 1185 de J.-C.). Il s'agissait pour moi de constater si le dialecte des Bel Ḥalima était le même que celui que j'avais étudié à Ḥoumt et Souq.

Un mercredi, à quatre heures et demie du matin j'attendais, non sans impatience, le départ de la voiture qui devait m'emmener à Frendah. Les jours pré-

1. *Notes de lexicographie berbère* (1re série, avril-mai-juin 1883, p. 341-442.

cédents, le courrier n'avait pu être porté que par un cavalier, et si l'on partait, on n'était pas sûr d'arriver. Comme mauvais présage, nous n'étions pas sortis de la ville qu'une des roues se détachait et qu'il fallait la raccommoder sous une pluie battante. Du véhicule qui nous portait, je n'aurai pas grand'chose à dire, sinon qu'il y avait à peine de la place pour deux, mais qu'en revanche il y pleuvait pour six. C'était un ancien break transformé en tapissière, mais cette métamorphose n'avait pas été heureuse, car les rideaux s'écartaient à point pour laisser entrer la boue soulevée par les roues et faisaient assez bien l'office de gouttières sur nos têtes. Mais, si mauvaise que fût cette voiture, je ne tardai pas à la regretter quand je fus dans celle qui faisait le service entre Bou Noual et Frendah. Tous les voyageurs en Orient connaissent l'*arabah*, instrument de torture et de locomotion à l'usage de ceux que leur humeur vagabonde ou leur mauvaise étoile amène sur les bords du Danube ou dans la péninsule hellénique. La nouvelle voiture était précisément un de ces arabahs, une sorte de haquet monté sur deux énormes roues et couvert d'une bâche. Heureusement, la pluie avait cessé. Voyageurs, bagages, conducteur, tout s'entasse, se case, se heurte pêle-mêle au moindre heurt et les cahots ne manquaient pas. Jusqu'au delà de Kachrou, la route était passable ; mais ce point dépassé, lorsque nous quittons les cultures pour entrer dans la région des forêts, le chemin se transforme peu à peu et devient une piste arabe. Le paysage d'ailleurs, autant que la pluie nous permettait de l'examiner, était magnifique : aux brous-

sailles qui couvraient les premières collines avaient succédé, depuis Aïn Guergour, de vraies forêts de thuyas, de lentisques, d'oliviers sauvages (*zenbedj*) et de caroubiers, à peine interrompues par quelques exploitations d'alfa ou des cultures arabes. Nous arrivons enfin au caravansérail, après avoir passé à gué l'Oued el 'Abd, et nous pénétrons dans une ferme dont l'incurie annonçait des habitants espagnols. Quelle que fut leur cordialité, elle ne suffisait pas à faire oublier leur manque de propreté et le repas qu'on me servit me donna lieu de regretter les dhiffas arabes. Bou Noual est dans une éclaircie entre deux bois, au fond d'un vallon. Sur la colline de l'Est se voient la qoubbah de Sidi 'Abdallah et un cimetière arabe abandonné. C'est là que se fit le changement de voiture dont j'ai parlé plus haut. Les chevaux étaient dignes du véhicule et ne mirent pas moins de trois quarts d'heure à franchir une colline de 300 mètres. Bientôt, nous rentrâmes sous bois, rencontrant de temps à autre des Arabes qui allaient au marché de Frendah ou des charretiers espagnols qui font le service des transports. Le chemin s'allongeait à perte de vue : à une montagne succédait une autre montagne, à un taillis, une éclaircie ; de temps à autre, il fallait mettre pied à terre et faire quelques kilomètres dans une boue épaisse et tenace. Enfin, vers 6 heures et demie nous sortons de l'arabah et, en regardant en l'air, nous apercevons à dix kilomètres de nous, sur un plateau assez élevé une ligne claire que le soleil couchant nuançait de rose. C'était Frendah dont nous étions encore séparés par de nombreux ravins.

Arrivé au pied de la montagne, je descendis de voiture et escaladai l'escarpement, escorté de l'aboiement des chiens arabes appartenant aux gardiens des silos. Enfin j'entre dans Frendah. Il était neuf heures du soir : l'administrateur, prévenu de mon arrivée, mais ne comptant pas sur un retard de trois heures, avait perdu patience à m'attendre et pensait, chose fort probable, que nous avions été arrêtés au passage de l'Oued el 'Abd. Je me trouvais donc en pleine nuit dans une ville arabe où je ne connaissais personne et ne pouvant même trouver un lit dans le cabaret plus que modeste que les guides appellent audacieusement l'auberge de Frendah. Même, je m'estimai heureux d'avoir pu m'y faire servir à dîner : des œufs, rien que des œufs, mais accommodés de trois ou quatre manières différentes. Il fallait cependant dormir, et la nuit était trop froide pour coucher dehors. Mais j'éprouvai une fois de plus que l'hospitalité supplée largement au manque d'hôtel. Il se trouva que j'étais connu de nom de l'interprète militaire, M. Aklouch[1], qui, apprenant ma détresse, m'installa en toute hâte dans la maison d'un de ses amis absents et se fit mon guide et mon hôte pendant tout le temps de mon séjour.

Le lendemain était jour de marché, mais, par malheur, aucun Bel Halima ne s'y était rendu. Il fallut que l'administrateur fît mander plusieurs indigènes qui habitaient à 30 ou 40 kilomètres. Le

1. [Tué depuis à Goundam, près de Tombouktou, avec la colonne Bonnier.]

vendredi, après une visite faite chez le bachagha Si Ould Qâdhi, je trouvais à m'attendre devant une porte, le qaïd des Djebelias amenant trois jeunes gens, qui à eux trois avaient environ 240 ans. Le plus jeune, âgé au plus de 70 ans, se fit mon interprète auprès de ses compagnons et ce ne fut pas sans peine que je parvins à me faire comprendre de ce trio bi-séculaire dont les facultés intellectuelles avaient baissé au moins autant que l'ouïe. Les renseignements que je recueillis d'eux me prouvèrent que mon voyage, si pénible qu'il fût, n'avait pas été inutile, car je pus constater que le berbère est en train de s'éteindre dans cette tribu où les vieillards seuls en ont conservé l'usage. Il est donc grand temps de le sauver de l'oubli.

Mais là ne devait pas se borner les fruits de mon excursion à Frendah. L'interprète militaire envoya un jour chez moi un indigène nommé Mohammed ben Tedjini, fils du qaïd de Bou Semr'oun, dans le Sud Oranais et interné avec sa famille à Frendah pour avoir pris part à la révolte du Sud avec Bou 'Amémah. Puisque je n'avais pu visiter Tiout, Moghar, etc., c'était pour moi une occasion précieuse d'étudier la langue des Ṣsour et je ne la laissai pas échapper. Tous les jours Mohammed venait passer plusieurs heures avec moi et, après m'avoir dicté un vocabulaire assez étendu, il m'apportait des contes en chelha que je traduisais en arabe sous sa direction. Je lui dois en outre une description géographique suffisamment détaillée de la région des oasis qu'il avait visitées. Enfin, et ce n'est pas le moins curieux, il me remit un jour un mémoire rédigé en ber-

bère, sorte de plaidoyer *pro domo suâ*, sous la forme d'un récit[1]. D'après lui, son père, qaïd de Bou Semr'oun, avait averti le commandant de Géryville des menées de Bou 'Amémah, mais les messagers avaient disparu sans exécuter leur mission. Lorsque le marabout arriva près du qṣar, on lui amena le qaïd qui dut, bon gré, mal gré, pour sauver sa vie, feindre d'embrasser le parti des rebelles et attendit une occasion de s'échapper qu'il trouva plus tard. Pendant ce temps, des compétiteurs parents de cette famille suscitaient une *nefrah* (trouble) à Bou Semr'oun, blessaient grièvement les deux fils du qaïd dont l'un, le khalifah, est aujourd'hui à Sainte-Marguerite et l'autre, le chaouch, n'est autre que Moḥammed Tedjini. Le coup fait ou plutôt manqué, les cousins allèrent dénoncer leurs victimes au commandant de Géryville qui les fit arrêter et interner sur de simples apparences, ainsi que leur père qui était parvenu à s'échapper.

Je dois dire que, d'après les renseignements puisés à une autre source qui me paraît plus sûre, le qaïd, comme bien d'autres, aurait essayé de ménager Bou 'Amémah et les Français, n'envoyant aucun renseignement sur les agissements des rebelles, mais, pris à son propre piège, il aurait dû donner des gages à l'insurrection. C'est ainsi que son fils aîné aurait été reconnu parmi les partisans du marabout, et que la nefrah aurait été étrangère à sa blessure.

1. Ces documents ont paru dans mes *Notes de lexicographie berbère*, III[e] série, Paris, 1886, in-8 et dans mes *Documents relatifs à la philologie berbère*, Alger, 1887, in-8.

Allah a'lam. Dieu seul le sait, comme disent les Arabes.

En attendant, le qaïd et son fils vivaient à Frendah du produit d'un petit jardin qu'ils cultivaient, drapés dans leur misère et leur dignité et attendant patiemment la fin de la guerre pour bénéficier d'un armistice[1].

L'histoire de l'insurrection de 1881 est encore à faire, et les responsabilités à établir et attribuer à qui de droit.

Dès 1880, on avait signalé au gouverneur général les menées sourdes d'un marabout de Mor'ar Taḥtani, Si Mohammed ben El 'Arbi, plus connu depuis sous le surnom de *Bou 'Amémah* (l'homme au petit turban). Les dehors de sainteté et de saleté qu'affichait ce pieux personnage pour s'attirer des prosélytes, les prédications qu'il faisait secrètement à ceux dont il se croyait sûr, enfin la maladresse avec laquelle, pour détourner les soupçons, il s'offrait pour surveiller et dénoncer les menées des dissidents réfugiés au Maroc, l'avaient désigné comme un homme dangereux au commandant supérieur de Géryville. Toutefois, le gouvernement général[2] de l'Algérie refusa de s'assurer de sa personne et l'agitateur, levant le masque, s'enfuit au Maroc où il attendit les événements[3].

1. Une lettre que Mohammed ben Tidjini m'adressait à Oran dans le courant de mai, m'apprit que le gouvernement les avait autorisés, lui et son père, à retourner à Bou Semr'oun.

2. A cette époque, M. Albert Grévy était gouverneur général de l'Algérie.

3. Les préludes de l'insurrection ont été exposés avec le plus grand détail par le colonel Trumelet dans le numéro de mars-avril 1883 de la *Revue africaine*.

Ceux-ci ne tardèrent pas à se produire. L'agha de Tiharet, Si Ṣaḥraoui, qui avait pris une part si active à l'insurrection de 1864 et sur qui retombe l'assassinat de Beauprêtre, songeait, dit-on, à reprendre, mais à bon escient, le rôle d'Abd el Qâder. C'est le rêve de tous les agitateurs en Algérie depuis El Moqrâni jusqu'à Si-Slimân. Maintenu dans ses fonctions, malgré les réclamations de l'Algérie tout entière, l'agha n'avait pas cessé d'être en relations avec les dissidents du sud-ouest. On conçoit que Bou 'Amémah ait été regardé par lui comme un utile auxiliaire.

Sur ces entrefaites, une fraction de Trafis, les Djeramna, campés à Bou Zoulaï, près de l'Oued en Nâṣer, sur la route de Frendah à Géryville, ayant été signalée comme renfermant des personnages dangereux, le lieutenant Weinbrenner fut chargé de les arrêter et de les amener à Géryville, entre autres un certain Eddin, le plus remuant de tous. Il partit avec cinq spahis et prétexta un recensement des troupeaux du douar. Le premier jour, il s'acquitta de cette besogne; puis le lendemain, quand elle fut terminée, il commanda à Eddin et à deux autres suspects de le suivre : ceux-ci refusèrent. Sans écouter leurs protestations, il se mit en route, laissant à son maréchal de logis indigène, Lakhdar, l'ordre d'arrêter les trois individus désignés. Il le vit bientôt revenir, apportant les excuses d'Eddin qui promettait d'obéir, et en même temps, celles de la tribu qui lui demandait de ne pas lui faire l'injure de partir sans prendre part à une dhiffa. Bien que rendu méfiant par ces tergiversations, le

malheureux Weinbrenner revint à contre-cœur sur ses pas et, à quelques mètres du douar, descendit avec ses spahis et s'assit sur les tapis qui avaient été préparés. Il avait à peine commencé de manger des dattes qu'Eddin, trouvant l'instant favorable, le tuait par derrière et s'emparait de sa montre qu'il porte encore, ainsi que de son cheval qu'il offrit à Bou 'Amémah avant Chellâla. En même temps, trois de ses spahis étaient assassinés avec leur officier [1] : seul, le maréchal de logis et un autre cavalier, originaire d'une tribu parente des Djeramna, parvenaient à s'échapper et à revenir à Géryville [2].

Le meurtre connu, on devait s'attendre à voir les coupables fuir, suivant l'usage, dans l'Ouest ou le Sud-Ouest pour de là gagner le Maroc ou le désert. Au contraire, ils descendirent vers le Tell jusque chez les Ḥarrars, sur le terrain de commandement de Si Ṣaḥraoui, à 30 kilomètres des campements de ce dernier qui ne fit pas mine de les poursuivre. La nouvelle avait dû cependant parvenir dans le Nord aussi bien que dans l'Est, car elle était connue à Tadjmout et 'Aïn Mâdhi où je me trouvais alors, deux ou trois jours après l'événement. Cette conduite fit soupçonner un plan concerté d'avance, mais qui échoua parce que le mouvement éclata trop tôt. Je

1. J'ajouterai que le seul des meurtriers du lieutenant Weinbrenner et de ses hommes qu'on ait pu arrêter, condamné à mort par le conseil de guerre d'Oran, vit sa peine commuée par M. J. Grévy, président de la République.

2. Il est curieux de rapprocher cet épisode de l'affaire de Vacca (Salluste, *Guerre de Jugurtha*, LXVI-LXVIII) *mutandis mutatis*. Je me hâte de dire que Lakhdar n'eut pas les scrupules de Turpilius qu'il ne connaissait pas plus que les paroles de Salluste : *Illi in tanto malo turpis vita famâ integrâ potior, improbus intestabilisque videtur.*

ne ferai pas ici l'histoire de cette campagne, terminée seulement aujourd'hui, s'il est vrai que Si Slimân, le chef le plus actif des Oulâd Sidi Cheikh ait été arrêté ou tué chez les Beràbers [1]; je rappellerai seulement qu'à l'affaire de Chellâla, l'inaction plus que suspecte du goum commandé par le fils de Si Ṣaḥraoui permit aux insurgés de remporter un succès et d'emmener des prisonniers qu'ils massacrèrent plus tard, ce qui n'empêcha pas les Trafis, les Ḥarrars, les Laghouatis Ksal, etc. de demander l'amân, quand leurs provisions furent épuisées. Un officier, connu pour son énergie dans les choses algériennes et qui, plus que personne, a contribué à venger l'honneur et le sang français, n'hésita pas à dire qu'il aurait fait fusiller comme un traître le fils de Si Ṣaḥraoui s'il l'avait eu sous ses ordres.

Bou 'Amémah entra en scène, mais pour peu de temps. Ce fut encore trop long, car il réussit, comme on sait, à ruiner les exploitations d'alfa au sud et au nord des chotts et à menacer Saïda et Frendah [2]. On se rappelle encore en Algérie les massacres des alfatiers et des colons isolés et les atrocités commises à Khalfallah, mais lorsque le marabout fut rejeté dans le sud, que les troupes françaises rentrèrent à Tiout, à Mor'ar, à Chellâla et menacèrent Figuig, l'asile de tous les bandits du Sud, l'agitateur fut rejeté au

1. Depuis que ces lignes ont été écrites, la mort de Si Slimân a été confirmée et sa tête envoyée au sultan du Maroc.

2. Le 14 juillet 1881, jour de la fête nationale, il était à peu de distance de Frendah où la population française et indigène sous la conduite de l'administrateur et du bach agha Si Ould Qâdhi, se préparait à lui opposer une résistance acharnée.

second rang par les Oulâd Sidi Cheikh[1]. Bou Amémah ne pouvait lutter contre eux ; il ne possédait pas leur autorité religieuse et ses défaites éloignaient de lui ses partisans. Il rentra dans le Maroc, erra de Figuig au Tafilelt, et d'autres disent au Touat où il vit encore dans la dernière misère, après avoir pris part, dit-on, à l'affaire du chott Tigri, où une colonne française, commandée par M. de Castries, faillit être détruite, grâce encore à la trahison des goumiers et des *sokhars* (conducteurs de chameaux). La guerre recommença avec les Oulâd Sidi Cheikh et fut dès lors une phase de celle que nous soutenons contre eux depuis vingt ans.

Quel était le plan de Si Ṣaḥraoui ? Voulait-il profiter des incursions de Si Slimân et l'user comme celui-ci avait supplanté Bou 'Amémah ? La prochaine insurrection le fera connaître[2]. En attendant, il n'est pas inutile de faire remarquer qu'il est l'ennemi mortel des deux seuls grands chefs qui nous soient restés fidèles pendant les diverses insurrections, y compris celle de 1864 : le khalifah de la Minah, Si Laribi et le bachagha de Frendah, Si Aḥmed Ould Qâdhi.

Je prolongeai pendant une semaine mon séjour à Frendah, dont la situation pittoresque est vraiment admirable, et mériterait d'attirer davantage l'atten-

1. On trouvera dans les *Notes pour servir à l'histoire de l'insurrection dans le sud* de la province d'Alger, que le colonel Trumelet publie dans la *Revue africaine*, les renseignements les plus complets sur les divisions et les branches de cette famille. Cf. aussi les notes du capitaine Guérard, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Oran* (1882).

2. [Si Ṣaḥraoui n'eut pas le temps de continuer ses manœuvres. L'Algérie, une fois débarrassée de M. Albert Grévy, le nouveau gouverneur, M. Tirman, fit arrêter et interner Si Ṣaḥraoui qui ne revit plus Tiharet.]

tion des touristes. Du plateau sur le flanc duquel elle est bâtie, on domine la plaine où s'élève çà et là des garahs isolées, couvertes de forêts ; elle est fermée au Sud par une chaîne de montagnes au delà de laquelle le désert s'étend à perte de vue.

La veille de mon départ, j'eus l'occasion d'assister aux réjouissances d'une noce arabe. La scène eut lieu dans une cour dont les moindres coins et recoins étaient éclairés par un beau soleil d'avril. C'était un dédommagement du froid dont nous souffrions depuis quelques jours. Les murailles étaient tapissées d'indigènes en costumes plus ou moins propres : les femmes, moins soignées encore, le visage découvert, glcussaient de temps à autre des *you-yous* d'admiration, pendant que des petites filles, à la coiffure métallique ornée de pendeloques en argent, se glissaient à travers les moindres interstices de cette barrière vivante et ne perdaient rien d'un spectacle où elles devaient figurer dans quelques années ; comme premières loges, les terrasses des maisons voisines étaient couvertes de groupes d'indigènes, étendus, debout ou accroupis dans des poses qui ne manquaient pas de dignité, voire même de grâce. Au milieu du cercle, deux musiciens et deux danseuses donnaient un échantillon de leurs talents. L'un d'eux, un nègre du plus beau noir tenait sous le bras, suspendue comme une vielle, une *t'ablah* (sorte de tambour allongé), qui rendait sous ses coups de poings des sons monotones et cadencés ; l'autre, assis sur ses talons, jouait d'une longue flûte en roseau. Les deux danseuses, serrées à la taille par

une énorme ceinture dorée, les bracelets aux poignets et aux chevilles, les khalkhals au cliquetis argentin, le visage couvert, mais pour la forme seulement, d'un foulard transparent, tenaient à la main un mouchoir d'étoffe voyante. Tantôt elles l'agitaient au-dessus de leur tête, tantôt elles feignaient d'en repousser l'homme à la *t'abl'ah* qui, musicien et danseur, faisait sa partie dans la pantomime en même temps qu'à l'orchestre. Tantôt avançant, tantôt reculant, les danseuses mimaient une poursuite amoureuse, avec des balancements de hanches et des mouvements de reins, imités par le musicien et vivement admirés de l'auditoire. Cette admiration se traduisait en pièces de monnaie que les amis des arts et des artistes collaient sur le front en sueur de ces dernières : celles-ci les conservaient pendant cinq minutes sans cesser de danser, puis, brusquement, d'un coup de tête, les faisaient tomber dans le mouchoir qu'elles tenaient à la main. Ces exercices duraient depuis le matin, interrompus seulement de temps à autre pendant quelques minutes ; le premier musicien, qui était en même temps l'impresario, les employait à proclamer le chiffre des cadeaux avec les noms des donateurs, de manière à exciter, par l'émulation, la générosité des assistants. Par dessus les terrasses s'étendait comme un dôme, un ciel sans nuage et à l'extrémité du couloir de la maison, qui semblait donner dans un précipice, au bord du plateau, on apercevait le rideau de verdure de la garah la plus voisine.

Ces réjouissances étaient le prélude de plus considérables encore qui devaient avoir lieu la nuit

suivante, lorsque selon l'usage, on amènerait la mariée dans la maison de son mari. Il ne me fut pas possible d'y assister, car je devais partir le lendemain et je tenais à prendre du repos avant un voyage que je pensais devoir être aussi pénible que celui de Mascara à Frendah.

Heureusement, il n'en fut rien. Le grand vent avait séché les chemins, et, après avoir pris congé de M. Aklouch qui m'accompagna à cheval jusqu'à un ouadi dont j'ai oublié le nom, je traversai des collines mouchetées çà et là par quelques buissons et j'entrai bientôt dans une r'abah de broussailles et d'oliviers. Au sortir de cette miniature de forêts, j'aperçus trois des Djedârs avec le vif regret de ne pouvoir faire halte pour les examiner. Ils ont du reste été visités consciencieusement par MM. Bordin, Mac Carthy et Letourneux[1], mais on n'est pas d'accord sur leur origine. On y a trouvé des traces de peinture et des symboles chrétiens : aussi a-t-on voulu en faire des tombeaux construits par une des petites dynasties qui paraissent s'être établies dans le Maghreb depuis la décadence de la puissance romaine jusqu'à l'entière conquête arabe. Cette opinion a été combattue par ceux qui y voient une adaptation par les princes chrétiens indigènes de monuments païens. On les a comparés au Tombeau de la Chrétienne près de Tipasa et au Medr'acen dans la région de Batna : on aurait pu aussi les comparer aux singuliers monuments décrits par

1. [Cf. surtout, La Blanchère, *Voyage d'études dans une partie de la Mauritanie césarienne*, Paris, 1883, in-8. Gsell. *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, t. II, p. 418-427].

M. Largeau qui les visita près de Ghadamès[1] où ils sont connus sous le nom des *Idoles* et qu'on croit être les tombeaux des anciens rois du pays. L'historien Ibn er Raqiq, cité par Ibn Khaldoun[2], les mentionne en parlant d'une expédition du khalife fatimite El Manṣour contre les Hoouâra en 336 (947 av. J.-C.) Le même écrivain ajoute qu'il y trouva une inscription attribuée à Salomon, le général (serdeghos : strategos) de Justinien, qui aurait vaincu les rebelles sur les bords de la Minah. De nos jours, le général Dastugne prétendit avoir retrouvé et copié cette inscription mais elle était si fruste que M. de Slane ne put lire sur sa copie que les mots Salomon et *strategos*. L'authenticité en a été vivement contestée : sans prendre parti ni pour ni contre, je dirai seulement qu'à Frendah, une personne digne de foi m'assura que la pierre aujourd'hui perdue fut apportée par un charretier, dont le nom me fut cité, qu'on pouvait y lire seulement Solomo et qu'elle fut mise en pièces par des soldats de la légion étrangère dans le poste desquels elle avait été déposée. Cet acte de vandalisme, s'il est vrai, n'est pas le seul que l'Algérie ait à regretter depuis la conquête française.

Après une courte halte à la ferme de Mellakou [aujourd'hui le village de Palat] qu'atteignit Bou 'Amémah en juillet 1881, nous arrivâmes bientôt à Tiharet. La ville (ou plutôt les trois villes : le Bordj,

1. Largeau, *Le Sahara algérien*, 2e éd., Paris, 1881, p. 237-238. Voir aussi *Description de l'Afrique par un géographe anonyme*, éd. Kremer. Vienne, 1852, p. 32.

2. *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 540.

le Village et le Village nègre) a été assimilée par quelques-uns au siège épiscopal *Tingariensis* de la *Notitia Africæ*[1]. Le bordj ou la vieille Tiharet, bâti au sommet d'une côte escarpée, est entouré d'une enceinte continue, percée de quatre portes, et traversé dans toute sa longueur par la rue de Mascara. Cette première enceinte, protégée par deux ravins, est rattachée au Village, ou plutôt à la Nouvelle Tiharet, par une promenade plantée d'arbres sur la pente la moins escarpée de la hauteur. De l'autre côté du village sur une élévation, le Village nègre, malpropre comme toutes les agglomérations de ce genre. Le bordj représente Tiharet la vieille, construite par les Berkadjenna qui furent obligés de l'abandonner pour s'établir à Tiharet es Sofla[2] aujourd'hui Takdemt. Elle fut relevée en 1843 par le général Lamoricière. La ville neuve est en construction, sans rien de remarquable : quant au paysage des environs il est affreusement désolé jusqu'aux montagnes du Nadhor qui le limitent au Sud.

Le lendemain de mon arrivée, je repartais pour Relizane, pour de là, gagner Oran et Tlemcen où j'étais attendu. Le voyage se fit sans incident et je ne trouve à signaler que le charmant village de Zemmorah (du berbère *Azemmour*, l'olivier sauvage) où je devais revenir à mon retour du Maroc. Zemmorah est entouré d'un bois de lentisques et d'oliviers : sur

1. D. Ruinart, *Historia persecutionis vandalicæ*, Paris, in-8, 1694, pp. 137, 456.

2. El Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Paris, 1859, in-8, p. 159.

une des collines qui le dominent, on aperçoit le monument commémoratif de Mouṣṭafa ben Isma'ïl, le chef des Smalas et des Douairs, rallié à nous depuis la conquête et qui fut tué à l'âge de 80 ans, en essayant de rallier près de Tifour ses soldats dispersés par une panique. Au centre du village se dresse un énorme olivier qui lui a peut-être donné son nom. A mesure que j'approchais de Relizane, les champs devenaient plus secs, les moissons moins belles, jusqu'au moment où nous atteignîmes les parties arrosées par le barrage de la Minah.

Je ne fis qu'un court séjour à Relizane où j'arrivai dans la soirée, car j'avais hâte de me trouver à Tlemcen et d'explorer les environs au point de vue berbère pour pouvoir m'embarquer à Oran le 9 mai suivant sur le bateau qui fait tous les quinze jours le service des côtes d'Espagne et du Maroc jusqu'à Tanger. Le lendemain de mon arrivée, je partais à six heures du matin pour Oran, et presque immédiatement, je prenais la voiture de Tlemcen.

La route m'était connue, je l'avais suivie l'année précédente en me dirigeant vers Lalla Maghnia et Oudjda : je retrouvai, avant d'arriver à Miserghin, les paysages du Sud formés par la Sebkha et les montagnes dénudées qui l'entourent. A ce moment, un bandit désolait les environs de 'Aïn Temouchent; ayant pour complices sa famille et presque tous les Arabes des environs, Bel Bahi pouvait impunément assassiner dix personnes aux portes mêmes de leurs maisons ou sur la route très fréquentée d'Oran à Tlemcen. Le conducteur de notre voiture avait relevé les deux dernières victimes de ce brigand, tuées

dans la soirée, alors qu'ayant manqué le courrier, elles faisaient à pied la route qui mène à Aïn Temouchent. Bel Bahi ne fut arrêté que plus tard à Oudjda par un fonctionnaire indigène de Tlemcen qui le fit saisir en pleine mosquée. Le protégé d'une société que je pourrais nommer, convaincu d'au moins dix assassinats, sans compter les vols de moindre importance, comptait, après sa condamnation, sur la clémence bien connue du Président de la République, clémence dont malheureusement pour les colons, les Arabes ont trop souvent fait l'expérience depuis quelque temps. Cette fois heureusement le scandale d'une commutation de peine fut évité à l'Algérie et le bandit paya de sa tête les crimes qu'il avait commis.

Mais je reviens à notre voyage qui se passa sans incidents. Nous traversâmes de nuit 'Aïn Temouchent, Lourmel et l'Isser, et, au soleil levant, nous nous réveillons sur une montagne, mais entourés d'un brouillard qui ne nous permettait pas d'apercevoir Tlemcen. Des deux côtés de la route, des friches, couvertes de buissons de lentisques et de genêts en fleurs, faisaient place peu à peu à de riches cultures; enfin, deux heures après, nous distinguions au loin, à côté d'un creux rempli d'ombre (les gorges d'El Ourit) le petit village de Bou Médine et son ancienne mosquée dont le minaret brillait au soleil levant. A huit heures, nous faisions notre entrée à Tlemcen où je retrouvais mon compagnon de voyage.

On rencontrerait en Algérie peu de villes qui pourraient lutter contre Tlemcen, soit pour les souvenirs historiques de l'époque arabe, soit pour

le charme de sa position pittoresque de ses environs. Adossée aux montagnes à pic qui forment le prolongement du plateau de Terni, l'ancienne capitale des Beni Zeyân s'étend au milieu des vergers et des jardins qui ont peu à peu envahi ses rivales, Agadir et Manṣourah. A l'Est, Bou Médine et son incomparable point de vue : un peu plus loin, les cascades de l'Oued Safsaf dans les gorges d'El Ourit ; au Nord les vastes cultures étagées par degrés et l'horizon fermé par les montagnes qui barrent la route d'Oran en font un des points les plus agréables de l'Algérie. Cette situation privilégiée attira de bonne heure les habitants et le nom de *Pomaria* témoigne de la fertilité des alentours au temps des Romains [1].

La tradition locale place à Agadir — la première Tlemcen — la scène entre Moïse et Khadhir (Elie) telle qu'elle est rapportée par le Qorân [2]. D'Agadir (en berbère *le rocher*), il ne reste plus qu'un minaret formé de pierres romaines et tapissé, de la base au sommet, d'inscriptions latines maintes fois relevées depuis le voyage de l'abbé Bargès. En laissant à gauche ce minaret à moitié enfoui dans les vergers d'oliviers, on arrive au petit village de Bou Médine, célèbre pour le tombeau d'un saint de ce nom. On

1. La ressemblance extérieure des sons avait porté quelques géographes à identifier Tlemcen avec la *Timici* mentionnée par Pline l'Ancien comme une des principales colonies de la Mauritanie Césarienne. Le docteur Shaw qui réfuta cette erreur (Timici correspond à Aïn Temouchent), se trompa quand il voulut faire de cette ville la *Lanigara* de Ptolémée, tandis que d'Anville y plaçait la *Regiae* de l'Itinéraire d'Antonin. Une inscription trouvée à Lalla Mar'nia a permis de restituer le vrai nom de Tlemcen ; *Pomaria, Mniaria* de Ptolémée cf De Slane, *Histoire des Berbères,* t. III, p. 333, note 1 ; Mac Carthy *Algeria romana,* Alger, 1857, in-8, p. 5.

2. Sourate XVIII, versets 76 et suivants.

y faisait des pèlerinages dès le XIV^e^ siècle et Ibn Baṭṭoutah, revenant d'Orient où il avait visité l'Égypte, l'Afrique Orientale, l'Arabie, la Syrie, l'Inde, la Perse, la Malaisie, la Chine, le Turkestan, la Russie et la Grèce, se détourna de sa route pour aller prier sur le tombeau du Cheikh. La mosquée a été enrichie par de nombreux dons depuis cette époque, mais ce qui en fait le plus grand charme, c'est moins la richesse de son ornementation, ses frises de plâtre et de chaux découpés comme de la dentelle, ou les tentures de soie qui sont drapées dans l'endroit où se trouve le *tabout* (cercueil) du saint, que sa situation pittoresque. Au moment de notre arrivée, des fouilles, pratiquées depuis quelque temps, avaient mis au jour les restes d'un palais attenant à la mosquée et qui, comblé peu à peu, avait fini par servir de cimetière. De nombreuses pierres tombales avec des inscriptions arabes avaient été retrouvées, mais toutes d'une date relativement récente : les plus anciennes ne remontaient pas au delà du XVII^e^ siècle ; toutefois, on n'avait pas encore atteint la partie inférieure de ce palais où se trouvaient sans doute les sépultures les plus anciennes.

Je ne veux point refaire ici l'histoire de Tlemcen, sous les diverses dynasties arabes, nationales ou étrangères qui s'y succédèrent, depuis les Beni Ifren jusqu'aux Beni Zeiyân dont les derniers représentants furent noyés dans le ṣahridj (*Grand bassin*) par Aroudj, le frère de Khair eddin, lors de la conquête turke. Je me bornerai à renvoyer à la traduction d'Ibn Khaldoun de M. de Slane [1], à celle d'Et

1. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, Alger, 4 v. in-8, 1852-1856.

Tenessi [1], au récit du voyage de l'abbé Bargès [2] et à celui publié sous le pseudonyme de Lorral, pseudonyme qui cache un des membres de la Société de géographie de l'Est [3] ; enfin aux monographies de M. Brosselard qui ont paru dans la *Revue africaine* et le *Journal asiatique* [4].

J'avais trouvé à Tlemcen ce que j'avais vainement cherché ailleurs, sauf à Frendah : des indigènes de l'extrême Sud parlant encore le berbère. La leçon donnée aux nomades oranais avait porté ses fruits, et les gens des oasis françaises et marocaines commençaient à revenir dans le Tell. Grâce au concours obligeant du directeur de la Médersa, je pus me procurer deux individus, l'un de Figuig, l'autre de Aïn Sfisifa, de qui je recueillis une série assez considérable de contes et de légendes qui me permit de pousser plus à fond l'étude du dialecte zénatia parlé dans les qṣour.

Comme on m'avait signalé chez les B. Snous, au sud-ouest de Tlemcen, des points où le berbère s'était encore conservé, je résolus d'interrompre pendant quelques jours mes séances de zénatia, et de profiter de l'occasion pour visiter un massif de montagnes dont j'avais entendu vanter le site. L'agha des Beni Snous qui réside à Zahra avait été prévenu de ma

1. *Histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen*, trad. Bargès, Paris, 1852, in-12.

2. *Tlemcen, Souvenirs de voyage*, Paris, 1857, in-8 [et aussi *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan*, Paris, 1887, in-8].

3. *Tlemcen* par E. de Lorral (Bleicher), *Tour du monde*, 1875, 2e semestre.

4. *Mémoire sur les tombeaux des émirs des Beni Zeiyan*, Paris, 1876, in-8. (On peut y ajouter les ouvrages suivants parus depuis : Ibn Meryem, *El Bostân*, texte, éd. Ben Cheneb, Alger, 1908, in-8 ; trad. Provenzali, Alger, 1910, in-8 ; Gaudefroy Demombynes, *Promenades en Algérie*, Nancy, 1899 ; W. et G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903 ; Bel, *Tlemcen*, Oran, s. d.).

visite : un jour, à midi, je partais avec un cavalier d'escorte. En sortant de Tlemcen par la porte de Fez, nous suivons une longue avenue qui nous conduit à l'enceinte de Manṣourah ; des murailles flanquées de tours et un minaret à demi écroulé, le tout en terre rouge et se détachant nettement au milieu de la verdure, c'est ce qui reste de la ville de Manṣourah (la victorieuse), bâtie par le sultan mérinide du Maroc Abou Ya'qoub, lorsqu'il assiégea Tlemcen pendant cinq ans (1299-1304). La ville était réduite à la dernière détresse ; un rat se payait dix dirhems (5 francs de notre monnaie) ; un œuf 6 dirhems ; une once de sel ou de bois à brûler, 10 dirhems ; les princesses de la famille des Beni Zeiyân venaient de prier l'émir leur parent, de les faire mettre à mort pour échapper aux outrages de l'ennemi et aux tortures de la faim : « Épargnez-nous la honte de la captivité, lui firent-elles dire ; ménagez en nous votre propre honneur et envoyez-nous à la mort. Vivre dans la dégradation serait un tourment horrible : vous survivre serait pire que le trépas [1]. » Vaincu par leur magnanimité, l'émir Abou Zeiyân I leur demanda un délai de trois jours, promettant au bout de ce temps de les faire égorger par les Juifs et les Chrétiens qui habitaient à Tlemcen le quartier de la Qaïṣaryah et de chercher, lui et les siens, une mort héroïque dans une dernière sortie. Il n'eut pas heureusement à tenir sa promesse : un miracle le sauva ; avant la fin des trois jours, Abou Ya'qoub était assassiné par un mécontent, son petit-fils

1. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 380.

Abou Thâbit, qui avait à repousser plusieurs compétitions, offrait la paix, évacuait le Maghreb central, stipulant toutefois que la ville bâtie par son aïeul serait respectée. Aujourd'hui, comme je l'ai dit, il ne subsiste de Manṣourah que le minaret à moitié détruit[1], quelques tours de la mosquée, une partie de l'enceinte intacte avec ses créneaux et ses tours du côté de l'Est ou du Nord, tandis qu'au sud, on n'aperçoit plus que des pans de murs à moitié écroulés et les arceaux de plusieurs portes, entre autres celle de Bâb el Khemis (*la porte du jeudi*). Des maisons françaises occupent une partie de l'enceinte et un atelier d'alfa comprimé s'appuie contre un angle de la muraille d'Abou Ya'qoub. En s'éloignant de Manṣourah, on laisse derrière soi la qoubbah de Lalla Setti et de la route de Sebdou qui serpente en montant le long du Djebel'Attar, on découvre au fond de la plaine de Tlemcen les villages de Hennaya et de Bréa. Mais nous entrons déjà dans la r'abah et, au détour du chemin, la ville disparaît. La route s'élève toujours jusqu'à Aïn Zerifa qu'abrite deux énormes trembles ; là, nous quittons le chemin de Sebdou et nous suivons un sentier arabe qui traverse le plateau rocailleux de Terni. On peut conclure à l'abondance des pierres qu'on rencontre pendant une heure de marche, à l'existence d'une ville arabe ou berbère : pas de végétations, sinon quelques maigres champs cultivés par les Beni Ourthiden, dont les douars s'aperçoivent des deux côtés de la

1. Une tradition prétend qu'il est l'œuvre de deux architectes, l'un musulman, l'autre infidèle, juif ou chrétien. La partie construite par ce dernier s'écroula rapidement ; celle bâtie par le Musulman existe encore.

route. Enfin, nous rentrons dans la r'abah qui se change bientôt en une véritable forêt de chênes-lièges, fleurie de *gandouls* (genêts épineux), d'églantines, de pâquerettes et de glaïeuls ; les collines succèdent aux collines et peu à peu nous nous rapprochons des montagnes qui marquent au loin la limite du Tell. Mamelonnés aux deux tiers de leur hauteur, elles se relèvent brusquement et perpendiculairement et forment ainsi un plateau où on n'arrive guère que par un sentier escarpé. Cette disposition du sol n'a pas laissé que d'influer sur l'histoire des populations berbères qui s'établirent dans cette chaîne et que la facilité de se fortifier dans ces *garahs* inacessibles rendit forcément sédentaires. Pour nous, chacune de ces montagnes semblait porter les ruines d'un château gothique. La route serpentait à mi-flanc de ces hauteurs, dominant les forêts d'oliviers qui remplissent les vallées et au milieu desquelles quelques champs d'orge d'une teinte plus claire formaient comme des lacs de verdure au fond d'une masse sombre de feuillage. Dans un repli de terrain, le minaret d'une mosquée nous signale le village de Moghar que domine la *Qoudiat er Roumi* (la colline du Chrétien). Une légende locale raconte qu'en cet endroit, lors de l'arrivée des Arabes, régnait un roi chrétien nommé Chirouân, qui fut vaincu par Sidi 'Oqbah ben 'Amir [1]. Si l'on doit accorder quelque crédit à cette tradition, on peut croire qu'il s'agit d'une des nom-

1. Cette confusion avec Sidi 'Oqbah ben Nafi, le conquérant de l'Afrique, a été signalée à propos d'un ouvrage sur Qairouân dans notre *Mission scientifique en Tunisie*, 2e partie, *Bibliographie*, Alger, grand in-8, 1884, pp. 83 et 84.

breuses dynasties latino-berbères, qui s'élevèrent dans le Maghreb, après le triomphe et la défaite des Vandales, comme Grégoire (Djoredjir) à Suffetula (Sbeïtla, en Tunisie) ou comme celle qui bâtit les Djedars.

Le soir approchait, et bientôt nous rencontrons la Tafna, au lit encombré de lauriers-roses en fleur ; enfin un quart d'heure après avoir traversé le village de Zahra, nous arrivons à la maison d'El Ḥadj Aḥmed ben Moḥammed. L'agha des Beni Snous m'en fit les honneurs avec une urbanité toute française et une hospitalité tout arabe ; parlant français comme un Parisien, il me fit parcourir ses vergers, ses plantations où il espère acclimater le *tâkahout*, arbuste tinctorial, dont les gens de Figuig s'étaient jusque-là réservé le monopole, et dont l'importation aurait coûté, dit-on, la vie à celui qu'on aurait surpris emportant une bouture de ce précieux arbrisseau. Dévoué à la France, comme l'était son père, assassiné il y a vingt ans, par le capitaine Doineau, chef de bureau arabe, alors à court d'argent, l'agha a fait une partie des campagnes du Sud oranais et nous passâmes la soirée à causer de son pèlerinage à la Mekke, de l'état misérable dans lequel il avait vu l'Égypte et des dangers que pouvait susciter à la France la secte des Derkaoua, non moins dangereuse dans la province d'Oran et le Maroc que celle des Senoussi en Tunisie et en Tripolitaine. Grâce aux soins d'El Ḥadj Aḥmed, aucun des indigènes de son commandement n'était infesté de cette doctrine, car il avait pris soin d'éloigner, sans aucune espèce d'égards, les derviches et les mendiants qui sont les

intermédiaires, les apôtres et parfois les chefs de ces sociétés secrètes.

Comme on le pense bien, le but de mon voyage n'était pas négligé, mais j'appris qu'à Zahra et aux environs l'arabe avait supplanté le berbère qui n'était plus parlé qu'au Kef, c'est-à-dire au nord-ouest sur la route de Maghnia. L'agha m'offrait de me faire conduire dans ce village qui relève de sa juridiction et l'offre était tentante, mais mon temps était mesuré. Si je faisais cette excursion, j'étais obligé de renoncer aux études commencées à Tlemcen sur la langue des qṣour ; trop peu de jours me séparait du 9 mai, date où le paquebot bi-mensuel part d'Oran pour le Maroc. Je renonçai donc, à mon grand regret, à cette proposition ; j'espérais d'ailleurs trouver sans trop de difficulté, à Oran, des Beni Snous du Kef, tandis que mes conteurs des qṣour n'étaient que de passage à Tlemcen. Le lendemain après avoir passé la matinée sous les oliviers, au bord de l'Oued Zahra, à écouter les souvenirs de voyage et de guerre de l'agha, je pris congé de lui et je me mis en route. Le retour se fit sans incident et en ville j'appris que mon excursion m'avait sauvé ce jour-là d'un repas arabe de dix-huit plats auquel mon compagnon de voyage n'avait pu se soustraire et avait dû faire honneur et pour lui et pour moi. Le soir, le qâdhi Si Cho'aib nous offrait une dhiffa, suivie de l'examen de ses manuscrits arabes, et le lendemain, je reprenais mes études de berbère avec les deux tailleurs de Figuig et de Aïn Sefsifa.

Les jours se passèrent rapidement, partagés entre des courses à Bou Médine, des relèvements d'ins-

criptions, des rédactions de contes, jusqu'au moment où je dus quitter Tlemcen ; j'avais prolongé mon séjour jusqu'aux dernières limites. La veille du départ du bateau du Maroc, je dis adieu au Méchouar, à Bou Medine, à Manṣourah, à El Ourit, à Agadir ; je pris congé des Français et des indigènes qui m'avaient témoigné la plus grande bienveillance et aidé dans mes recherches, je partis pour Oran, après avoir vérifié une fois de plus l'exactitude du proverbe de Sidi Aḥmed ben Yousof, qui ne pêchait pourtant pas par excès de bienveillance:

Tlemcen,
Ornements des cavaliers,
Son eau, son air et a manière dont ses femmes se voilent,
Tu ne les retrouveras dans aucun pays.

Le lendemain, j'arrivais à Oran par le chemin que j'avais déjà pris pour venir, et après avoir passé la journée avec le professeur récemment nommé à la chaire publique d'arabe, qui voulut bien se charger de faire au village nègre des recherches sur les Berbères venus de l'intérieur, je m'embarquai à minuit sur la *Ville de Tanger*.

Je me réveillai le lendemain dans le petit port de Beni Saf où une escale a été créée tout récemment, vu l'importance des mines de fer qu'on y exploite. La mer était houleuse et mon compagnon de voyage se repentait presque de cette incursion qui s'annonçait mal pour lui et dont il n'augurait rien de bon. De Beni Saf à Nemours où l'état de la mer nous empêcha de descendre, le bateau longea des falaises à peine couvertes de quelques misérables buissons, et entr'ouvertes de temps à autre par l'embouchure

d'une petite rivière. C'est l'aspect général de la côte jusqu'à Melilla, où nous arrivâmes le surlendemain de notre départ d'Oran, après avoir passé à côté des Zafarines, le premier bagne espagnol qu'on rencontre sur les côtes d'Afrique.

Située au fond d'une baie ouverte à tous les vents d'est et abritée seulement du côté sud et ouest, Melilla est bâtie sur le flanc d'une colline escarpée, dominée par la citadelle. Les rues à pic sont pavées de ces cailloux pointus qu'on retrouve dans toutes les villes du sud de l'Espagne et du Maroc ; les maisons blanchies à la chaux paraissent aussi hermétiquement fermées au bruit du dehors que des habitations musulmanes. Leur système de construction est le même et en dénote clairement l'origine arabe. En descendant de bateau, nous nous engageâmes, après avoir franchi les fortifications, qui ont plus d'apparence que d'importance réelle, dans les dédales des ruelles espagnoles ; mais fatigués d'errer dans une ville aussi désolée que les alentours, et chauffée à blanc par un soleil de plomb, nous nous hâtâmes de redescendre dans le marché, établi au pied de la ville et dominé par les canons de la forteresse. C'est là que se font les modestes transactions entre Rifains et Européens ; par surcroît de précautions, il est interdit aux indigènes de passer la nuit dans l'intérieur des fortifications ; on vit toujours dans l'appréhension d'un coup de main. Depuis quelque temps la situation s'est améliorée ; on peut, presque sans danger, se promener sous les murs de la place à portée de fusil ; mais l'époque n'est pas loin où tout être humain dont la tête appa-

raissait au-dessus du rempart était salué d'une volée de balles par les Rifains des environs. On voit quels doivent être les agréments d'un pareil séjour ; aussi la majeure partie des habitants de la ville se compose de forçats qui errent à peu près en liberté, gardés par les soldats des compagnies de discipline. Une fois par semaine, un bateau espagnol met le gouverneur de ce triste lieu en communication avec Alméria et fait le service des autres présides de la côte. Alhucemas, Peñon de Velez et les Zaffarines. Ce fut dans le marché que, pour mettre à profit les heures passées à Melilla, je me fis dicter un vocabulaire et des textes dans le dialecte guelaïa parlé aux environs ; avant le soir, je regagnais le bateau avec le sentiment de délivrance qu'on doit éprouver en sortant de prison.

Le lendemain, de bonne heure, nous arrivons à Malaga qui n'a conservé que quelques pans de murailles datant de l'occupation arabe. Je ne referai pas la description de cette ville qu'on trouve dans tous les guides d'Espagne et je laisserai à d'autres, le soin de décrire le port, le *paseo* de Alameda, une promenade bien inférieure à la Cannebière de Marseille, le monument élevé aux libéraux morts en 1831, enfin la cathédrale qui date de 1532 et le café de *la Loba* (la Louve) qu'on vante aux étrangers comme un des principaux monuments de Malaga. Il ne fut pas d'ailleurs aisé de descendre à terre : on connaît les formalités de la douane espagnole et son incorruptibilité est loin d'être au-dessus de tout soupçon. Notre bateau était entré dans le port et l'on avait préparé des liqueurs et des cigares, lorsque nous

reçûmes la visite du service de la Santé qui venait s'informer si, de Mélilla à Malaga, toutes deux villes espagnoles, une maladie contagieuse ne s'était pas déclarée à bord. On mena boire la Santé, après quoi, notre patente étant reconnue nette, nous vîmes arriver le bateau de la douane. Les choses se passèrent de même, on mena boire la douane qui se retira en laissant à bord deux *carabiñeros* (douaniers) payés et nourris par la Compagnie et chargés de veiller à ce qu'aucune marchandise de contrebande ne fût introduite à Malaga. Le but réel est l'exploitation des étrangers et la douane espagnole est devenue légendaire. Quelque temps avant mon arrivée, les carabiñeros ayant surpris sur un bateau français un ballot de tabac dissimulé par un passager espagnol, le bateau fut retenu et une indemnité de plusieurs millions réclamée : on transigea pour cinquante francs. Je tiens le fait du consul français de Carthagène et du commandant de la *Ville de Tanger* [1]. Au télégraphe, on a adopté pour système de paiement de coller des timbres-poste sur la dépêche : les télégrammes envoyés sans cette précaution ne sont pas sûrs d'arriver : l'expérience en a été faite pendant mon voyage par un de mes compagnons, originaire de Nancy, qui fait partie de la Société de Géographie de l'Est. Nombre de voleurs de grande route tiennent la campagne en Andalousie et la route de Malaga à Velez Malaga est loin d'être

1. Un fait analogue est signalé par M. de Sanderval (*De l'Atlantique au Niger*, Paris, 1884, in-12, p. 249) : le bateau sur lequel il revenait en France fut retenu huit jours à Vigo par la douane espagnole qui réclamait un million pour une erreur de 3 fr. 50.

sûre, surtout pour un voyageur soupçonné d'avoir de l'argent sur lui.

Le soir même, nous quittions Malaga : on avait remis à terre les carabiñeros qui avaient mangé à leur faim et touché deux douros. Nous étions le lendemain devant le rocher de Gibraltar ; toutefois c'était un dimanche et je remis à mon retour mon projet de descendre à terre. Un Marocain que nous ramenions à Tanger étant mort en rade, nous eûmes à subir une quarantaine de trois heures, ce qui retarda notre départ : enfin nous entrâmes dans le détroit, en longeant la côte espagnole et perdant de vue Ceuta sur la côte africaine pour voir Tarifa et bientôt Tanger. La mer était assez agitée et, de cinq minutes en cinq minutes, nous voyions danser les nombreux voiliers qui se pressent à l'entrée de la Méditerranée. A Gibraltar, outre une cargaison complète d'Anglais et d'Anglaises, nous avions reçu à bord des représentants de tous les hôtels de Tanger et ce n'était pas une mince affaire de se dépêtrer des offres, des avis, des indications de tous ces courtiers qui écorchaient avec la même impartialité l'arabe, le français, l'anglais, l'espagnol, l'italien et paraissaient disposés à faire valoir leurs droits sur ceux qu'ils considéraient comme une proie assurée. Quelques bousculades et des arguments de même genre eurent raison des plus criards, et mon compagnon et moi nous en étions à peu près délivrés quand le bateau jeta l'ancre devant la vieille capitale de la Mauritanie Tingitane.

III

Au Mzab et à Ouargla [1]

(Extrait d'une lettre à M. Barbier de Meynard)

Je comptais à Laghouat rester assez de temps pour pouvoir aller à Aïn Mâdhi examiner ce qui s'y trouve de manuscrits arabes appartenant à la Zaouyah des Tedjini, mais il fallut abréger mon séjour pour profiter d'une voiture qui partait pour Ghardaïa le surlendemain. M. Bouyac, interprète militaire au bureau arabe de Laghouat, voulut bien se charger de me faire parvenir la liste des manuscrits arabes des Tedjini, que je compte publier avec des notes dans le *Bulletin de correspondance africaine*, comme je l'ai déjà fait pour ceux de deux mosqués de Fas et du bachagha de Djelfa.

Notre voyage de Laghouat à Ghardaïa s'accomplit en quatre jours, sans trop d'accidents. Les deux premiers jours, nous traversâmes une immense plaine d'*alfa*, de *chih* et de *retem*, coupée successivement par des dayas de *betoums* (pistachiers sauvages) et de *sidrah* (jujubiers sauvages), à l'ombre desquels croît une herbe qui commence à se dessécher. Nous fîmes halte à Nili, où l'on creuse un puits qui a déjà 105 mètres de profondeur sans qu'on ait rencontré une goutte d'eau ; une citerne fournit en hiver et au printemps aux besoins des voyageurs et de la tribu arabe des Larba'a. En été et en automne, il faut emporter son eau avec soi. Le

1. *Journal Asiatique*, février-mars-avril 1885.

lendemain, nous devions coucher à Berryan, mais le sort en disposa autrement. Après avoir fait halte à la daya de Tilr'emt (en berbère, *la chamelle*) qui ne compte pas moins de trois cents betoums, nous escaladions les premières marches de la *Chebka* (filet) qui s'étend jusqu'à Ouargla et El Goléah, lorsque, à 20 kilomètres de tout poste, en plein désert, la flèche de notre voiture vint à casser. Cet incident, compliqué de deux attaques d'épilepsie de notre cocher, nous obligea à coucher à Settafa, où nous n'arrivâmes qu'à la nuit noire et à pied.

Le lendemain, le dommage réparé tant bien que mal, nous pûmes atteindre Berryân où le qaïd, prévenu de notre arrivée, nous avait fait préparer une maison. Le reste de la journée se passa à visiter la ville, qui est bâtie sur le flanc d'une montagne et dont les jardins, fort bien entretenus, s'étendent en amont et en aval de l'Oued. Depuis Settafa, nous étions en pleine chebka et ce n'est pas sans raison qu'on a donné le nom de *filet* à ces masses rocheuses, dont les sentiers figurent bien un enchevêtrement de mailles. Comme le printemps dure encore, la plupart des montagnes étaient couvertes de fleurs d'un mauve tendre qui formaient au loin des masses violettes dont le vent nous apportait le parfum.

« Le souffle de la bise nous apportait le parfum des giroflées »

suivant l'expression d'Imrou'l Qaïs. Le long de la route fleurissaient les *retems* (genêts du Sahara) et les *guiz* à l'odeur de vanille. Mais si les chemins étaient fleuris, ils n'en étaient pas moins ardus et, après avoir failli verser une ou deux fois,

notre voiture ayant débouché dans l'Oued Mzab, entre Bou Noura et Beni Sjen s'enlisa si profondément qu'il fallut mettre pied à terre et renoncer à faire une entrée triomphale dans Ghardaïa. Heureusement, M. de Calassanti-Mothlinski, interprète militaire au bureau arabe et membre de la Société asiatique, avait eu l'attention de venir au-devant de nous. Il nous fit amener des chevaux : des prestataires emportèrent nos malles, et la voiture resta abandonnée jusqu'au soir.

Sur sept villes qui formaient la confédération du Beni Mzab, deux sont dans une position absolument excentrique, Guerara et Berryân ; une autre est cachée derrière un repli de montagne, à 9 kilomètres de Ghardaïa, El'Atef (la courbure) ; les quatre autres enfin, Bou Noura, Beni Sjen (ou Beni Sguen) Ghardaïa et Melika, juchées sur le sommet des montagnes qui bordent l'Oued Mzab, sont en vue les unes des autres. Ghardaïa (du berbère *Agharda*, le rat) est de beaucoup la plus grande et la plus riche : ses jardins s'étendent en amont de l'Oued Mzab sur une longueur de plus de quatre kilomètres. Beni Sjen, à l'entrée de la vallée, sur la rive droite de l'Oued, est la plus renommée pour ses savants. Elle est restée l'asile du vieux parti qui considère le tabac comme un péché, la présence des Européens comme un sacrilège et le contact d'un chien comme une souillure. C'est là également que se dissimulent bon nombre de manuscrits détenus de la façon la plus jalouse par une réunion de cheikhs dont le plus célèbre est Moḥammed Atfiech ; le « vieux de la montagne » est un ennemi invétéré des Français à qui il reproche de ne

pas lui avoir constitué de revenus ; il garde ses livres avec l'entêtement du chien du jardinier et menace ses élèves de *tebria* (excommunication) lorsqu'ils entrent en relations avec des Français. Mais la foi s'en va ; la tebria, dont il a trop abusé, ne produit plus d'autre effet qu'un haussement d'épaules chez ceux qui en sont frappés, et c'est un des ṭolba d'Atfiech qui m'a dicté quelques vers d'une qaṣidah en berbère, composé dans le Djebel Nefousah, il y a quatre ou cinq siècles. Je lui dois également des notes sur la morphologie du dialecte mzabi et une partie de mon vocabulaire.

M. de Calassanti-Motylinski, prévenu de ma mission, avait eu l'obligeance de rechercher des indigènes connaissant suffisamment l'arabe et le mzabite, de façon que je pus me mettre à l'ouvrage dès mon arrivée, sans perdre de temps dans les recherches préliminaires. C'est ainsi que j'ai pu recueillir un vocabulaire d'environ quatre cents mots, renfermant la partie berbère du dialecte ainsi qu'une vingtaine de contes et de chansons [1]. Dans l'un deux, j'ai trouvé, à peine changée, l'histoire d'Aladin, ce conte des Mille et une Nuits dont on n'a jamais possédé le texte arabe [2] et que Galland recueillit sans doute dans les cafés de Ḥaleb, ou de Constantinople. Un autre « Le lièvre et le chacal » est une variante du hérisson et du chacal que j'ai recueilli l'an dernier chez les Beni Menacer et dont le *Journal asiatique*

1. [Ces documents ont été publiés dans mon *Etude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued Rir'*, Paris, 1892, in-8].

2. [Il a été retrouvé depuis et publié par M. Zotenberg, *Histoire d'Alâ al Din*, Paris, 1888, in-8].

publie en ce moment le texte. J'ai pu arriver à cette conclusion que le Sud de l'Algérie se divise en deux parties au point de vue linguistique : 1° la partie Ouest, comprenant les qṣour de la province d'Oran, dont j'ai étudié les dialectes pendant ma mission de 1883 et qui se rattache au Maroc (Sous et Oued Noun), parle le chelh'a ou tamazight; 2° la partie orientale, formée de l'Oued Rir' et de l'Oued Mzab, parle la zenatia, qui se rattache par le Djerid tunisien à la langue employée aujourd'hui dans le Djebel Nefousah en Tripolitaine, un des principaux centres abadhites avec le Mzab, l'Omân et Zanzibar. Je regrette de n'avoir pas obtenu le congé entier que j'avais demandé : on ne m'a accordé que deux mois, au lieu de deux mois et demi; cette dernière quinzaine m'aurait permis d'étudier le dialecte du Djebel Nefousah, grâce à un indigène qui se trouve en ce moment à Ghardaïa. Demain, je partirai pour Ouargla avec deux chevaux, deux mekhaznis d'escorte, quatre chameaux et deux *sokhars* (conducteurs); vous voyez que ma caravane sera mise sur un pied respectable : je compte mettre cinq jours à faire le chemin.

A un quart d'heure de Ghardaïa, sur la rive droite de l'Oued Mzab se trouve un ravin du nom de Cha'bet el Ḥadj Daoud ou plus communément Cha'bet et Iehoud, où est le cimetière de la communauté juive de Ghardaïa. Cette dernière prétend remonter à une époque assez ancienne et être venue presque en même temps que les Abadhites, fuyant de Ouargla la persécution des Malekites. J'ai estampé plusieurs inscriptions de ces tombes, qui me parais-

sent moins anciennes, qu'on le prétend et en avoir copié d'autres. L'écriture est en hébreu carré. Je compte envoyer ces estampages à l'Académie des Inscriptions.

Enfin je dois, avant de partir, achever de recueillir des notes sur le haoussa et le bambaraouia, et continuer les recherches que j'ai faites sur ces langues soudanaises à Tripoli et à Tlemcen, pendant mes précédentes missions de 1862 et 1863. J'espère, comme vous le voyez, rapporter de mon voyage une abondante moisson.

***

J'ai attendu à la veille de mon départ d'Ouargla[1] pour vous donner quelques détails sur le résultat de mon séjour dans cette ville.

La ville d'Ouargla est divisée en trois quartiers : Beni Sissìn, Beni Ouaggìn et Beni Brahìm qui, suivant une légende locale que j'ai recueillie, passent pour avoir été les fils de Cheikh Ouargli, lequel aurait donné son nom à la ville. La date de la fondation de celle-ci est inconnue ; cependant Ibn Kahldoun la mentionne sous le règne des Hafsites. Je reviendrai d'ailleurs sur ses origines dans le travail que je prépare sur le dialecte zénatia du sud de l'Algérie. Elle fut probablement peuplée d'Abadhites, après la destruction de Sedrata (en berbère *Isedraten*) dont on attribue la ruine au khalife almohade El Manṣour. Les restes de Sedrata, à deux

1. Extrait d'une lettre à M. Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1885, p. 173-175).

kilomètres d'ici, méritent d'être fouillés ; j'appelle là-dessus votre attention, car le peu qu'on en a déblayé porte la trace d'ornementation arabe, d'un goût très délicat et d'une exécution achevée, qu'on ne retrouve ni à Ouargla, ni au Mzab. On pourrait faire des fouilles dans les environs, à Ofran et à Tchraoua... J'ai visité les bibliothèques privées de Ouargla, de Ngousa et d'Adjadja, et j'en ai tiré de quoi donner une suite aux listes des manuscrits de Fas et de ceux de Djelfa, que j'ai publiées dans le *Bulletin de Correspondance africaine*. La plupart sont relatifs au droit religieux et à la jurisprudence, je vous signalerai cependant deux relations de la conquête de l'Afrique par les Arabes [1]. Ces deux documents font partie de ce cycle de romans historiques qui ont pour objet les premières victoires des Arabes, comme la conquête de la Syrie par le pseudo-Ouaqidi, etc.

Pour le berbère, les renseignements ne m'ont pas manqué. Outre les éléments du dialecte zenatia de Ouargla et la plus grande partie de son vocabulaire, je me suis fait écrire en dictée une série de contes dans ce dialecte qui, bien qu'apparenté de très près à celui de l'Oued Mzab, présente avec celui-ci des différences phonétiques et lexicographiques et se rapproche plus que le mzabite des dialectes du Nord [2]. Bien que les Touaregs ne viennent plus à Ouargla depuis le massacre de la mission

1. [Le texte a été publié depuis à Tunis en 1315 hég., 2 vol., in-8, Cf. mon mémoire *Sur le Livre des Conquêtes de l'Afrique et du Maghreb*, Leyde, 1896, in-4].

2. [Ces documents ont été publiés dans mon *Etude sur la Zénatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued Rir'*.

Flatters et que les Cha'anbas qui connaissent leur langue aient quitté la ville en ce moment pour leur station d'estivage, j'ai pu obtenir d'un esclave un vocabulaire de la langue parlée entre Tonbouktou et l'Aïr et qui permettra de rectifier sur certains points les matériaux rapportés par Barth dans sa grande mission du Soudan [1].

J'ai été également assez heureux dans mes recherches sur les langues nègres : j'ai pu me procurer un lexique haoussa et écrire seize textes environ dans cette langue, parlée des frontières du Sénégal au lac Tchad et que je crois, avec MM. Lepsius et Halévy, apparentée au berbère comme à l'égyptien.

***

... Voici quelques renseignements destinés à compléter la lettre que je vous adressais de Ouargla. A Ngousa, j'ai copié, pendant la route entre Ouargla et Touggourt, la chronique des sultans de Ngousa, les Ouled Babia, en rivalité perpétuelle avec ceux de Ouargla, les Oulad 'Alahoum et j'ai continué de recueillir à mon passage, dans les qṣour où je m'arrêtais, de nouveaux documents sur les dialectes berbères. La zenatia de l'Oued Rir' ne se parle plus qu'à Ngousa, Blidet Amer, Mgarin, Ghamra et Temacin ; elle est éteinte à Touggourt. C'est donc à Temacin que j'ai dû m'adresser pour recueillir une quinzaine de contes dans ce dialecte. De plus, les chefs de la zaouia de Temacin, Si Mohammed eṣ Ṣeghir et Si

1. [Ce vocabulaire a paru dans mes *Notes de lexicographie berbère*, IVe série, Paris, 1888, in-8].

Ma'ammar, pour lesquels j'avais des lettres personnelles du gouverneur, m'ont fait un excellent accueil et m'ont communiqué la liste, trop courte hélas! de leurs manuscrits. J'y ai fait copier le *Kitâb el Adouâni*, recueil de légendes historiques sur le Sahara de la province de Constantine. Depuis mon retour à Alger, j'ai reçu la liste de quit manuscrits de 'Aïn Mâdhi dont quatre renfermant des ouvrages qistoriques peu connus ; puis une courte liste des manuscrits de Sidi 'Oqbaq près de Biskra et des textes dans les dialectes du Mzab et de Ouargla[1].

IV

Une semaine dans le Sahara Oranais[2]

Il y avait trois ans que je n'avais vu la jolie petite ville de Saïda, lorsqu'au mois de juillet 1886, je me trouvai à Oran, libre de pousser une pointe dans le Sahara oranais que j'étais désireux de visiter en plein été. J'étais accompagné d'un de mes cousins, M. Ch. K... membre de la Société de Géographie de l'Est, et nous partîmes un matin pour refaire la route bien connue d'Oran à Tizi en passant par Tlemcen et Bel Abbès: nous arrivâmes à Saïda à sept heures du soir. La ville a continué à se développer et la longue avenue qui va de la redoute à

1. Extrait d'une lettre adressée à M. Barbier de Meynard, *Journal Asiatique*, mai-juin 1885.
2. *Bulletin de la Société de Géographie de l'Est*, 1886, 3e trimestre.

la gare, est maintenant presque entièrement bordée de maisons. La fraîcheur dont on jouissait à cette altitude, contrastait avec la chaleur qui nous avait poursuivis à Tlemcen, à Bel Abbès et à Tizi, surtout : c'était avec plaisir que nous respirions un air tiède, après avoir subi 40 degrés à l'ombre.

11 Juillet. L'animation habituelle de Saïda, qui est toujours le grand marché du Sud, s'accroît encore par les préparatifs de la fête du 14 juillet ; quatre jours à l'avance, la grande place et les maisons environnantes commencent à s'orner de guirlandes de lauriers-roses, seule verdure qui puisse résister quelque temps au soleil ; on en couvre aussi les poteaux qui supportent les écussons, les drapeaux et les arcs de triomphe : des affiches en couleurs vives annoncent en style non moins flamboyant des réjouissances dont l'écho ne nous arrivera guère en plein désert. Mais, comme contraste, la température est si douce que si ce n'était quelques cavaliers arabes, passant au grand galop de leurs chevaux, on se croirait dans une petite ville de l'Est de la France. Demain, nous partons pour Mécheria : en attendant, nous passons une agréable soirée en compagnie de M. Lapaine, administrateur de la commune mixte.

12 juillet. — Le départ a lieu à sept heures du matin, et, pour le dire en passant, la gare de Saïda est une des plus mal tenues de la ligne franco-algérienne. Nous laissons à droite le village nègre et nous entrons dans les collines d'une terre argileuse grise et luisante, autour desquelles la voie s'enroule comme un lacet. Bientôt reparaissent à droite et à

gauche des campagnes bien cultivées, surtout aux environs de 'Aïn el Ḥadjar : le chemin de fer serpente au milieu des vignes, des jardins et des champs ; 'Aïn el Ḥadjar (la source de la pierre) avec ses ateliers d'alfa comprimé, nous apparaît comme un bourg considérable et de grand avenir. Mais en approchant de Tafaroua, la végétation devient rare ; quelques thuyas et d'énormes chardons nous donnent pendant quelques minutes l'illusion d'une forêt, après quoi commence la plaine déserte ; à droite les restes d'un blockhaus crénelé : au fur et à mesure que nous avançons, nous trouverons en plus grand nombre ces retranchements qui témoignent des soins que l'on prend enfin pour maintenir la sécurité du pays. Au milieu d'immenses espaces incultes, Khalfallah, composé de trois ou quatre maisons : le soleil commence à se faire sentir ; à Bordj 'Abd el Qâder, une construction en bois, en plein désert : pas un arbuste à l'horizon, quelques touffes d'herbes grisâtres, et à droite, à l'extrémité d'un éperon de collines, la blancheur d'une qoubbah se détache sur le ciel. Peu à peu, des vapeurs s'amassent ; nous approchons du pays du mirage : après avoir passé à Modzbah Sfid près des restes d'un bordj et laissé à notre droite l'embranchement de Merhoum, nous entrons dans les plaines d'alfa et sous un ciel gris de plomb, nous voyons miroiter à l'occident des lacs imaginaires qui reflètent des forêts fantastiques ; tantôt c'est un port avec ses digues, tantôt une île ou deux presqu'îles avec deux bras de mer. Le mirage est plus beau que la réalité : Tin Brahim ne nous présente

qu'une gare fortifiée au milieu de quelques gourbis couverts d'alfa : enfin à Ḥassi el Madani, l'horizon se ferme par une chaîne de montagnes qui relève la monotonie de la plaine ; à gauche, quelques ruines ; à droite une maison arabe isolée au milieu d'un bouquet d'arbres : bientôt, au pied d'une chaîne de rochers, on aperçoit la ligne blanche des chotts. La station du Kreider (et plus exactement Khaidher) est au milieu, et la chaleur, réfractée par la couche de sel est devenue insupportable. C'est là que nous déjeunons, mais il faut acheter son repas à la sueur de son front en allant le chercher à vingt minutes de la gare et en traversant une place balayée par des courants d'air chaud qui semblent avoir passé sur des champs de braise. Le village n'est composé que d'une rue où se dessèchent quelques arbustes trop jeunes pour donner le moindre ombrage : la mairie, l'école et la gendarmerie occupent le même bâtiment, mais on peut douter que les deux premières fonctionnent au Kreider ; quoiqu'il en soit, les maisons paraissent bien bâties ; le pays est sain en dépit de la chaleur qui est forte ; il est vrai qu'en hiver le thermomètre descend au-dessous de zéro. On n'est pas habitué à voir des voyageurs au mois de juillet ; aussi dans une auberge, silencieuse comme le château de la Belle au Bois Dormant, fallut-il secouer patron et garçons avant de pouvoir les décider à interrompre leur sieste pour nous improviser un déjeuner. Tout n'est pas brûlé au Kreider, cependant ; une maison blanche, couverte de tuiles rouges, au milieu d'un jardin et abritée par un rideau de peupliers nous rappelle un instant la France. Le bordj, der-

rière lequel s'élève une qoubbah, est habité par la garnison. A droite de la gare est une des sources d'eau douce qui permettront de fertiliser ce coin de désert à qui elles ont déjà valu le nom de Khaidher (petite verdure) ; c'est là qu'une machine peu compliquée remplit continuellement les wagons-citernes.

Nous repartons par le fort de la chaleur : la voie s'engage de nouveau au milieu des chotts d'une blancheur de neige, et suit une chaussée étroite qui décrit une courbe très prononcée avant d'arriver à Bou Gueloul ; la station consiste en une gare fortifiée et un bâtiment en ruines ; nous rentrons dans les plaines d'alfa et de senqa, au milieu desquelles apparaissent parfois quelques chameaux : c'est là que s'élèvent les gares crénelées de Rezaïna, nom d'une tribu longtemps insurgée et de Bir Senia. Avant El Biodh, le ciel qui s'était peu à peu couvert de nuages plombés, laisse tomber quelques gouttes de pluie ; cette eau est chaude et ne rafraîchit nullement l'atmosphère, mais nous la recevons et nous nous y exposons avec plaisir, et mon compagnon fait cette remarque d'une vérité toute locale : « Il faut avoir eu chaud comme aujourd'hui pour avoir le bonheur d'être trempé jusqu'aux os. » Il s'en fallait beaucoup que nous le fussions, il est vrai, et cette ondée dura à peine cinq minutes. Le temps avance et notre destination n'est plus bien éloignée : à droite, s'élève progressivement une chaîne de montagnes, où l'on remarque El Ouasa'a (*la large*), les teintes jaunes de Teniet er Remal (*le col du sable*) ; Teniet el Djemel (*le col du Chameau*) et qui aboutit

au Djebel 'Antar, au pied duquel est construit Mecheria. C'est avec impatience que nous subissons un arrêt d'un quart d'heure à la gare de Krabazza, où un maigre jardin et quelques acacias présentent un peu de verdure, au milieu de laquelle s'ébat une demi-douzaine d'enfants européens, poussés on ne sait comment, et, malgré tout, pleins de santé, un beau augure pour le peuplement de l'Algérie. Enfin le train arrive à Mechéria, le terme actuel de la ligne qui sera poussée l'an prochain jusqu'à 'Aïn Sefra (la source jaune)[1] et nous nous mettons en quête d'un gîte.

Il ne fut pas long à trouver. Le capitaine Emperauger, chef de l'annexe, à qui j'étais particulièrement recommandé, insista tellement que nous dûmes accepter ses offres et le priver de sa chambre et de son lit. Comme mon intention était de pousser jusqu'à Géryville, il s'occupa immédiatement de me faire chercher un cheval et des cavaliers et de faire avertir le qaïd d'une tribu que je devais traverser sur ma route. Pendant ce temps, nous visitions Mechéria.

13 juillet. A cinq heures du matin, je prends congé du capitaine Emperauger et je me mets en route pour Géryville, escorté de deux cavaliers Trafis, dont l'un a fait toutes les campagnes depuis 1864. Mon cousin m'accompagne pendant une heure dans cette plaine immense et monotone où le *chih* (*artemisia alba*) et le *harmal* alternent avec l'alfa et le *senqa* (*Lygeum spartum*). La route s'étend

1. [Elle va aujourd'hui bien plus au sud, à Colomb-Bechar].

à perte de vue, droite et unie comme le sillage d'un vaisseau, et longtemps encore, nous pouvons voir en nous retournant, non seulement le Djebel'Antar, mais Mechéria. Pour n'être pas chargé, je n'avais pris aucun bagage avec moi, pas même une outre ni une gourde d'eau, et elles eussent été les bienvenues, car la température, tiède au moment du départ, s'échauffait peu à peu, à mesure que le soleil montait à l'horizon. Pas une source, pas une tente, pas un abri : toutes les heures, un buisson de *sidrah* (jujubier sauvage) se distingue par sa verdure un peu plus gaie au milieu des tiges sombres de l'*alfa* (*stipa tenacissima*), du *za'za'* (sorte de joncée) ou du *chebred :* quelques touffes de *harmal* portent des fleurs d'un blanc jaunâtre, semblables à des anémones. Au sud, les montages de Marha et de 'Aouinet bou Draui, ferment l'horizon à plus d'une journée de marche. Nous sommes en route depuis cinq heures, sans avoir rencontré personne qu'un berger qui nous apporte dans une *chekoua* du lait aigre de chamelle étendu d'eau (*chenin*). La *chekoua* est une sorte de poche en cuir où l'on aspire la boisson, en soulevant d'une main le fond, et, de l'autre, en maintenant l'ouverture en forme de goulot. Comme jamais la *chekoua* n'a été lavée ni nettoyée depuis qu'on l'a tannée, on peut s'imaginer le goût de cuir rance et beurre aigri qu'elle communique en été à la boisson qu'elle contient : j'en garde l'odeur dans ma barbe pendant plus d'un quart d'heure. Mais n'importe, nécessité fait loi et nous sommes heureux de cette rencontre, car la chaleur s'accroît rapidement. Impossible de garder la

moindre partie du corps exposée au soleil qui perce même les vêtements trop légers : ma montre est brûlante à travers l'étoffe de mon gilet ; en même temps, des bouffées de vent chaud arrivent coup sur coup du sud et répandent dans l'air une poussière de sable impalpable.

Après avoir traversé l'Oued Ezdir, à sec naturellement, il me semble que l'étape doit toucher à sa fin. « Les puits de Seba'ïn sont-ils loin ? » — « *Ba'ïd chouia* (peu éloigné), et l'un des cavaliers me montre une série d'éminences au travers de la route : de là, paraît-il, nous verrons Seba'ïn. Je connaissais par expérience le sens élastique du *Ba'ïd chouia*, mais je ne l'estimais à qu'à sept ou huit kilomètres : ce jour-là, peut-être sous l'influence dilatoire de la chaleur, le *Ba'ïd chouia* représentait six lieues. Les Arabes nomades n'ont aucune idée des divisions de temps ou de lieu. Pour la première, ils s'amusent fort du mouvement d'une montre et demanderont à chaque instant quelle heure il est, sans s'en rendre compte aucunement ; l'un de mes cavaliers pendant la route demandait à ce propos si le jour ne renfermait pas plus d'heures en été qu'en hiver puisqu'il était plus long.

Nous arrivons aux hauteurs en question ; d'autres leur succèdent ; pas de Seba'ïn ; en revanche, un peu plus loin, à douze kilomètres environ du puits, à gauche de la route, une ruine, probablement berbère, affectant la forme d'un rectangle, et appelée par les indigènes *Kherbat el Djohala* (Ruine des païens). A quelque distance, nous rencontrons le qaïd des Hamyan, 'Abd er Raḥmân, qui, prévenu de

mon arrivée, venait au-devant de moi à dix kilomètres. Les salutations finies, il remonte à cheval et la distance qui nous sépare de Seba'ïn est franchie au galop. Ce fut avec une véritable sensation de plaisir que je m'étendis sur les tapis préparés par les soins du qaïd, à l'ombre d'une superbe tente de Tlemcen ; la chaleur dépassait certainement cinquante degrés ; il était une heure de l'après-midi.

Les puits de Seba'ïn (en arabe *soixante-dix*, bien qu'il n'en reste d'apparents que cinq ou six) se trouvent dans l'oued du même nom et sont désignés comme ceux du même genre, par l'appelation d'*oglah*. Ils diffèrent de ceux que j'ai vu chez les Qṣouriens des provinces de Constantine et d'Alger (Mzab, Ouargla, O. Rir') en ce qu'ils sont à fleur de terre, creusés dans une croûte pierreuse, maintenus par des pierres superposées, non cimentées, au lieu de l'être par un coffrage en bois comme dans l'Est. Il est certain qu'autrefois ils devaient être plus nombreux dans la province d'Oran, car, au contraire des indigènes des Qṣours, les Arabes ne les entretiennent pas avec soin, négligent de les curer et les laissent peu à peu se combler par toutes sortes de détritus. Qui a creusé ces puits ? C'est ce qu'il est difficile d'établir. Je ne crois pas qu'on puisse les attribuer aux Romains, car ils n'offrent aucune trace de ciment ni de maçonnerie ; pour quelques Arabes, ils sont dus aux Beni 'Amer, puissante tribu aujourd'hui bien déchue, mais qui, au XIV^e^ siècle de notre ère, s'étendait sur tout le pays compris entre le Djebel Amour, les Chotts et les Qṣours du sud, mais leur alliance avec les Espagnols d'Oran les rendit odieux

à leurs voisins, et l'on attribue à Sidi Aḥmed ben Yousof le dicton suivant :

> Beni 'Amer, votre territoire est un cercle de Juifs ;
> Votre argent est toujours une rançon.

Plus tard, cette tribu fut presque tout entière déportée au Maroc et, disent les Arabes, on pouvait voyager des journées entières sur son territoire sans entendre le chant du coq. D'autres traditions, et elles me paraissent plus vraisemblables, attribuent la construction de ces puits aux Djohala, nom vague qui paraît désigner les Berbères antérieurs à l'invasion musulmane ; ils remonteraient donc à une époque où le Sahara était plus arrosé et, partant, plus cultivé qu'aujourd'hui. Les plus curieux sont ceux de Ḥassi Ḥadhir, situés dans un massif montagneux, au nord de la route qui va de Seba'ïn à Tismoulin.

L'eau des puits de Seba'ïn est légèrement saumâtre ; elle me fait néanmoins aussi grand plaisir que la dhiffa du qaïd : au traditionnel *méchoui* (mouton rôti), succéda le *merdoud* (potage au safran et aux pâtes), particulier à la province d'Oran, puis le *tadjin* et après un repas de deux heures, nous repartîmes pour Tismoulin, où nous arrivâmes sans autre incident que la rencontre de quelques gazelles.

Ce campement est au fond d'une dépression et possède plus de puits que Seba'ïn. Comme ceux-ci, ils sont à fleur de sol ; quelques-uns sont comblés ; d'autres renferment des matières en décomposition ; un petit nombre seulement fournit de l'eau douce. Le sol est couvert de *'allal* (*artemisia judaïca*), plante odorante comme le romarin, de *hint el ibel*

(blé des chameaux), de *zafzaf*, de *'adhid* et de buissons épineux de *koudad*. Les environs sont bientôt visités ; d'une colline voisine, on domine les trois ou quatre tentes et, au loin vers l'Est, on voit, éclairés par les rayons du soleil couchant, le Djebel Tisiou et le Djebel Moghris où je déjeunerai demain. En revenant au camp, je croise trois moutons qu'on amène, et qui, la tête basse, semblent se douter du rôle qu'on leur destine dans la dhiffa de ce soir. Le qaïd tient décidément à me laisser un bon souvenir de Tismoulin et mes cavaliers ne se sentent pas d'aise à l'idée du festin qui se prépare. Pendant que l'on apprête la dhiffa, je reste à causer devant ma tente avec 'Abd er Raḥman et quelques indigènes ; comme de coutume, la conversation a la France et ses merveilles pour sujet ; les questions baroques se mêlent aux observations sensées : combien y a-t-il de moutons en France ? Qu'y mange-t-on en fait de viande ? Est-il vrai qu'on y élève les porcs par troupeaux ? Le télégraphe va-t-il jusqu'à Marseille, et, dans ce cas, comment s'y prend-on pour faire tenir les poteaux dans la mer ? Il faut expliquer ce qu'est un câble sous-marin et, bientôt après, un des assistants demande des renseignements sur une tente merveilleuse qui, paraît-il, vole en l'air sans le secours du vent ou d'aucune machine. Donner en arabe des détails sur la fabrication du gaz hydrogène serait un peu compliqué ; je préfère m'en tenir à la description des montgolfières à air chaud pour être mieux compris de mon auditoire. Mais c'est en vain qu'à mon tour je cherche à tirer d'eux des renseignements sur l'histoire des Hamyan lorsqu'ils

habitaient entre Ouargla et Touggourt, avant d'être dépossédés par les Saïd'Otba et les Mekhadma, leurs plus lointains souvenirs remontent à peine aux derniers temps de la domination turque. Pendant cet entretien, le soleil s'est couché ; les oiseaux se rassemblent de toutes parts autour des puits et trois chacals se glissent jusqu'aux plus éloignés en se dissimulant derrière les touffes d'herbes. On sert la dhiffa à laquelle je ne fais guère honneur, au grand regret du qaïd, et j'espère enfin me reposer.

Mais la nuit fut accidentée ; le sirocco s'était remis à souffler et vers minuit, je fus réveillé autant par ses sifflements que par les cris du qaïd avertissant mes cavaliers que la tente où je dormais était secouée par le vent d'une façon inquiétante. Les énormes poteaux qui la soutenaient vacillaient déjà, et il eût été dangereux d'en recevoir un sur la tête ou les jambes ; il n'était que temps de consolider les piquets de l'extérieur.

11 juillet. — Nous nous mettons en route vers l'Est à quatre heures du matin ; le voyage se passe comme la veille, mais nous faisons halte plus tôt, car le frère d'un qaïd des Trafis que nous rencontrons tient absolument à me donner l'hospitalité ; j'accepte, à condition que nous ne resterons pas plus d'une demi-heure, car je veux arriver à Géryville avant la nuit. Aussi je m'oppose formellement à ce qu'on tue un mouton, ce qui ne laisse pas que d'affliger mon escorte qui a un faible pour la viande à bon marché. Une poignée de dattes, une jatte de lait aigre et une tasse de café, voilà tout notre déjeuner et nous remontons promptement à cheval. Entre le

Djebel Tisiou et le Djebel Moghris, nous rencontrons les puits de Mogran dont l'un a été réparé par les soins des Français. On est en train d'abreuver des troupeaux et il semble que l'on assiste à une véritable pastorale : les moutons et les chèvres se pressent autour des abreuvoirs, tandis que les chameaux, gravement alignés, allongent le cou pour avaler une gorgée d'eau, se retirent un instant, puis reviennent majestueusement à la charge et boivent à leur aise pendant une heure, comme des êtres qui ont à faire leur provision d'eau pendant quatre ou cinq jours.

Nous côtoyons l'éperon montagneux du Moghris et la plaine d'alfa et de chih commence à se couvrir des fleurs violettes du gouiza. Enfin nous finissons par apercevoir au loin, dans une chaîne de montagnes, le col qui donne accès dans le plateau déprimé où l'on a construit Géryville. Avant d'y arriver, nous faisons une courte halte pour nous rafraîchir chez un berger et nous nous engageons dans le défilé. Bientôt nous rencontrons l'Oued Beyodh, où coule de l'eau, et, autour des fermes, quelques peupliers, les premiers arbres depuis que nous avons quitté Saïda, car on ne peut compter pour tels, les malheureux faux-poivriers de Mécheria. Le chemin remonte le cours de l'Oued, et de détours en détours, nous touchons enfin à Géryville : tout d'abord, nous passons devant la redoute, bâtie sur une hauteur, puis devant les jardins du cercle. La ville était à peu près déserte : toute la population, française et indigène, assistait aux courses données en l'honneur du 14 juillet : j'eus de la peine, pour mon compte, à trouver un lit, car Géryville ne possède pas d'auberge,

mais ma soirée fut courte, et les chants de la légion étrangère et du reste de la garnison, qui se prolongèrent, paraît-il, assez tard dans la nuit, n'eurent pas le don de m'éveiller : les 130 kilomètres que je venais de faire, par une chaleur accablante, étaient le meilleur des oreillers.

15 juillet. Ma première visite est pour le lieutenant-colonnel Fossoyeux, commandant du cercle de Géryville. Informé de mon arrivée, il m'avait fait chercher la veille, mais ailleurs que sur mon matelas. Son accueil fut des plus bienveillants, et ma journée se passa en compagnie des officiers du bureau arabe. Géryville n'a de remarquable que le jardin du cercle parfaitement entretenu : ses pêchers sont célèbres, mais, cette année, le froid a détruit la récolte. Outre la redoute, la ville se compose de quelques quartiers, coupés par des rues à peu près droites, mais fort mal pavées : peu d'Européens, presque tous cabaretiers et marchands de comestibles. La grande place qui s'étend entre la redoute, le bassin et la ville, ombragée d'un côté par de beaux acacias, serait remarquable si elle n'était pas sur une pente inégale.

C'est Géryville qui fut une des dernières étapes du malheureux Palat, sur le compte duquel ont couru bien des légendes. Après avoir passé par Saint-Cyr où il avait tenté deux fois de se suicider, ancien officier de bureau arabe, sorti de l'armée, puis réintégré lors de la campagne de Tunisie, sorti encore une fois, écrivain brillant et coloré, sans autre bagage scientifique, il n'avait plus d'autre ressource que l'entreprise follement imaginée, plus

follement encore exécutée où il périt. Le chemin le moins dangereux pour arriver à Tonbouktou était le Sénégal et le Niger : une tentative qu'il fit de ce côté échoua ; à plus forte raison, celle qu'il essaya par le Touat et le pays des Touaregs, d'autant que Palat, quoi qu'on en ait dit, n'avait qu'une très mince connaissance de l'arabe parlé et ne pouvait nullement se faire passer pour un indigène, bien qu'il en eût adopté le costume. Sa dernière correspondance renferme des plaintes contre les bureaux arabes, plaintes absolument injustes, dernier écho des rancunes qu'il avait cherché à satisfaire dans certains de ses romans : *Mariage d'Afrique*, *Fleur d'alfa*, etc. Voilà pour la conception du plan. Quant à l'exécution, elle fut aussi mal combinée. Le ministère de la guerre aurait refusé toute mission à l'ancien lieutenant ; celui-ci fut appuyé d'un autre côté, mais on n'eut pas le courage d'agir franchement. Il fallait, ou avouer Palat et lui donner en ce cas une escorte suffisante et l'appui qui faisait cesser les accueils trop froids, ou le désavouer et le faire arrêter s'il essayait de franchir la frontière du Sud, pour ne pas être engagé par son assassinat dans une guerre qu'on voulait éviter. Le moyen terme qu'on adopta fut la première cause de sa perte. Quant aux froissements qu'il eut à subir, ils s'expliquent aisément : n'étant pas officiellement recommandé, il n'avait nul droit à une aide et à une protection qui cependant lui eussent été accordées s'il n'avait lui-même semblé prendre plaisir à s'aliéner ses anciens camarades de régiment ou de bureau arabe, anciens condisciples de Saint-Cyr, en vivant systématique-

ment à l'écart en affectant de ne point faire de visites à l'autorité militaire, alors toute-puissante dans le Sud et toujours disposée à rendre service, j'en ai fait maintes fois l'expérience. Au contraire, il donna sa confiance à un des Oulad Sidi Cheikh qui le trompait, en lui promettant plus qu'il ne voulait ou pouvait tenir, se faisant payer les services qu'il savait ne pas rendre et qui, je tiens à préciser les faits, tournait en ridicule, dans un dîner à Brezina, le voyage qui devait se terminer si tragiquement. Quant à la réception de Palat à El Goléa, réception sur laquelle des journaux aussi mal informés que possible ont débité tant d'erreurs, elle était toute naturelle. Le commandant D....[1] que je connais personnellement, et dont je n'ai eu qu'à me louer pendant mon voyage au Mzab et à Ouargla, n'était pas prévenu hiérarchiquement et, partant, devait agir comme il l'a fait. Il offrit ses bons offices à Palat qui les refusa net et se plaignit ensuite d'être abandonné. J'ajouterai que le malheureux voyageur, eût-il réussi à pénétrer dans In Salah, n'aurait jamais pu recueillir, sans exciter les soupçons et cent fois le danger d'être tué, la moitié des renseignements qui ont été publiés dans le *Bulletin de Correspondance Africaine* de 1885.

16 juillet. Mes cavaliers m'ont fait hier leurs adieux : l'un retourne à Mécheria, l'autre dans sa tribu. Deux douros de pourboire m'ont valu des bénédictions à revendre, et si le ciel m'accorde le quart des souhaits qu'ils ont formés, mon bonheur est assuré dans ce monde et dans l'autre. Aujourd'hui, je me mets en

1. [Il s'agit du commandant Didier, mort depuis, lieutenant-colonel en retraite, à Cherchell].

route pour le Nord et Saïda : le temps ne me permet pas de pousser plus loin dans le Sud. C'est une méchante carriole qui nous emmène, l'interprète du bureau arabe, un ancien sous-officier établi à Saïda et moi : de cette manière, le voyage sera moins monotone. Nous reprenons, pour sortir de Géryville, la route suivie l'avant-veille, puis, tournant vers le nord-ouest, nous nous engageons dans une plaine monotone jusqu'au défilé de Kheneg el Azir (*le col du romarin*), célèbre dans les chansons des soldats. Après déjeuner, nous nous remettons en route, et, au sortir du col, nous voyons s'effacer progressivement le Djebel Ksel, au pied duquel est Géryville. La plaine unie recommence : après le relai de Ben Hattab, où l'on est occupé à nettoyer un puits dont la margelle est effondrée, nous voyons briller au soleil la ligne argentée du chott. Les gazelles reparaissent ; une d'elles, blessée par le conducteur de la voiture, nous échappe et disparaît bientôt dans les touffes d'herbe qui garnissent l'approche de Khadhra : celle-ci s'annonce par la qoubbah de la sainte du même nom. Des roseaux plus hauts que des arbustes marquent l'entrée de la route dans le chott : la chaleur redouble, et c'était sans doute dans l'espoir de rafraîchir la température que, d'après la légende, les *Djohala* (païens) ont essayé de créer une mer en cet endroit. Les projets de mer intérieure ne datent pas d'aujourd'hui : la crédulité humaine a des précédents. Le résultat de cette tentative, impie aux yeux des Musulmans, fut le chott, aussi impropre à la culture qu'à la navigation. Puisse cette tradition servir de leçon, même de nos

jours ! Aïn Sfisifa (*la source du petit peuplier*) nous apparaît de très loin comme assez riante, à cause de ses murs blancs ombragés de peupliers, mais, quand nous nous approchons, elle ne nous présente plus que l'image de la désolation. Je ne crois pas avoir jamais rien vu de plus lugubre que ce caravansérail, perdu dans l'immensité, près de chotts brillants et brûlés par le soleil : le qsar de Bokhari, l'oasis de Sidi Rached, la colline de sable de Mellala, entre Ouargla et le Mzab, les ruines de Sedrata enterrées à demi sous les dunes, les rivages abrupts du Rif marocain, n'avaient pas à ce degré ce caractère de tristesse contrastant avec la lumière du soleil. L'endroit est malsain et, depuis 1882, le cimetière ne renferme pas moins de 17 tombes, bien que les quelques soldats qui y tiennent garnison soient fréquemment relevés. Derrière le bordj, près duquel s'allonge un rideau de peupliers, la source d'eau douce jaillit au milieu d'un marais, entouré de collines de sable où l'on a planté des tamarix. J'eus l'imprudence de m'asseoir à leur ombre pendant une heure pour contempler un beau coucher de soleil et j'en portai la peine dès le surlendemain. Il ne fallait pas songer à passer la nuit dans les chambres basses, étouffantes du bordj, peuplées d'ailleurs de scorpions, de cancrelats et de rats : nous préférons nous étendre sur le sable moelleux de la dune et dormir en plein air, enveloppés dans nos couvertures.

17 juillet. On part à quatre heures du matin pour arriver à Khalfallah avant la grande chaleur ; la route, monotone comme la veille, n'est interrompue que par une halte au caravansérail d'El Maï, saccagé

avec fureur par les insurgés et que l'on n'a pas encore rétabli ; les plafonds effondrés, une partie des revêtements extérieurs arrachés, les caves à demi comblées, tout ce que la rage de nuire peut s'imaginer, rien n'y manque, et une large amnistie permit plus tard aux auteurs de ces crimes de rentrer sans être inquiétés sur le territoire français. Vers 9 heures du matin, nous sommes à Khalfallah, le terme de mon voyage : c'est ici que le soir, nous reprendrons le train pour Saïda ; la journée est longue : à midi, tout est endormi ; le soleil est brûlant ; la vie paraît absolument suspendue ; bêtes et gens font la sieste ; les bâtiments ont l'air de dormir au milieu d'un silence absolu. C'est en vain que j'essaie de trouver quelque chose à visiter dans les environs, rien à voir, en dehors d'un puits fait comme tous les puits et d'un cimetière renfermant huit tombes couvertes d'herbes desséchées ; c'est encore un souvenir des massacres de 1881 ; le temps s'écoule peu à peu et à 5 heures nous montons en chemin de fer pour Saïda où m'attendait M. Lapaine.

Le lendemain, à 4 heures du matin, je repartais pour Alger, où j'arrivais à 10 heures du soir emportant de ma trop courte excursion un bon souvenir, malgré la chaleur, la fatigue et un accès de fièvre qui me dura sept heures, résultat de mon séjour à Aïn Sfisifa.

CHAPITRE V

LES CHEIKHS DU MAROC AU XVI^e SIÈCLE [1]

T. H. Weir. *The shaikhs of Morocco in the XVI^e century*, with a map. Edimbourg, G. Morton, 1904, in-8.

Le XVI^e siècle marque une époque décisive dans l'histoire du Maroc. Les troubles intérieurs semblaient au début devoir favoriser la conquête étrangère, et l'on était fondé à prévoir qu'il deviendrait la proie du Portugal, comme le reste du Maghreb, jusqu'à Tripoli, celle de l'Espagne. La dynastie des Beni Ouaṭṭas, branche cadette de celle des Beni Merin, qui représentait le pouvoir central, n'avait plus d'autorité nulle part : aussi bien dans le Rif que dans l'Atlas ou le Tafilalet, les Berbères se rendaient indépendants : des principautés s'élevaient dans chaque ville tandis que successivement, les Portugais procédaient à la conquête des ports et étendaient leurs relations et leur influence dans l'intérieur.

La décadence fut arrêtée par l'élan donné par les confréries religieuses, grâce auxquelles des chérifs, non pas issus des Idrisides, les anciens souverains du pays où ils ont encore d'innombrables représentants, mais venus du Sud, mirent la main sur le pouvoir. Ils constituèrent une dynastie qui se trouva en état, non seulement de lutter contre les Portugais,

1. *Revue historique*, 1904.

dont la domination ne se releva pas de la défaite éprouvée à l'Oued Mekhâzin, mais aussi de tenir tête aux Turcs qui, devenus maîtres de l'Algérie, et plus tard de la Tunisie, voulurent détrôner les sultans de Fâs, comme ils avaient fait de ceux de Tlemcen et de Tunis.

Au milieu des troubles et de l'anarchie, les chérifs saadiens qui avaient fait leurs preuves en attaquant les Portugais établis sur la côte de l'Atlantique et leurs alliés indigènes, surent se concilier l'appui de la toute-puissante confrérie des Chadelia, tandis que les rivaux de ces derniers, les Qadiria, favorisaient les derniers Mérinides et leurs alliés, les Turcs d'Alger. La victoire se déclara pour les premiers et, en 956 hég. (1549), le chérif Mohammed el Mahdi, déjà maître de Miknâsah et de Maroc, fit son entrée à Fâs, la troisième capitale de l'empire. Il n'en resta pas toujours le maître incontesté ; les Algériens, conduits par Salah-Raïs, occupèrent Fâs. Mais El Mahdi y rentra après avoir chassé le fantôme de roi imposé par les Turcs. Des guerres civiles éclatèrent parmi ses successeurs, mais la première dynastie des chérifs ne s'en maintient pas moins dans un tel état de puissance, qu'à la fin du XVI^e^ siècle, un de ses princes, El Mansour, put soumettre le Touat et envoyer une armée conquérir Tonbouktou.

Jusqu'à présent, l'histoire de cette époque n'avait été écrite qu'à l'aide des sources européennes, espagnoles, portugaises et françaises, en tête desquelles figuraient, à juste titre d'ailleurs, Léon l'Africain, Marmol et Diego de Torres. Les historiens indigènes, biographes ou chroniqueurs, qu'on n'a du reste

commencé à publier que depuis peu, n'étaient pas utilisés. Leur importance est cependant capitale, si l'on songe qu'ils nous ont conservé dans le détail les mouvements des confréries religieuses, qu'il est indispensable de connaître si l'on veut se rendre compte de l'histoire du Maroc et sur lesquels les écrivains européens contemporains sont muets ou très incomplets.

Pour le seizième siècle, par exemple, on peut citer comme sources indigènes, outre la compilation d'Es Salaoui [1], El Ofrâni, *Nozhat el Hâdi* [2]; Mohammed el Qâdiri [3]; Mohammed el Mahdi, *Momtiʿ el Asmâ* [4]; Ibn el Qâdhi, *Djadzouat el Iqtibâs* [5]; El Kettâni, *Solouat el Anfâs* [6]; Ahmed Baba de Tonbouktou; *Neil el Ibtihâdj* [7]; ʿAbd es Salâm el Qâdiri, *Ed Dorr es Sani* [8]; Mohammed ed Dilâi: *Natidjah el tahqiq* [9]; El Ofrâni, *Kitâb Safouah* [10], et surtout Mohammed ben Ali ibn ʿAsker,

1. *Kitâb el Istiqsâ*. Le Caire, 4 v. in 8, 1904 hég.
2. Publié à Fâs, in-4, et à Paris avec une traduction française par O. Houdas, 1889, 2 v. in-8.
3. Fâs, 1409 hég., 2 v. in-4. [Une traduction française est en cours de publication, le t. I a paru à Paris, en 1913].
4. Fâs, 1305 hég. et 1313 hég., in-4.
5. Fâs, 1309 hég., in-4, *La Dorrat el Hidjâl* du même auteur, continuation du Dictionnaire bibliographique d'Ibn Khalliqân, et dont un exemplaire existe à la Bibliothèque Universitaire d'Alger, n'a pas encore été publiée.
6. Fâs, 1316 hég., 3 v. in-4. Cet ouvrage manque dans la liste donnée à l'appendice E, où l'auteur énumère les sources de l'histoire du Maroc au XVIe siècle, publiées à Fâs [cf. sur cet ouvrage : R. Basset, *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat el Anfâs* dans le *Recueil de mémoires et de textes* des Professeurs de l'Ecole supérieure des Lettres, Alger, 1905, p. 1-47].
7. Fâs, 1317, in-4. Il est également oublié dans l'appendice E.
8. Fâs, 1303 hég., in-4.
9. Fâs, s. d., in-4.
10. Fâs, s. d., in-4.

Daouhat en Nâchir[1]. Cet ouvrage, écrit en 1575, est précieux pour l'histoire des luttes dans lesquelles l'auteur joua un certain rôle, car il périt à la bataille de l'Oued el Mekhazin (El Qaṣr el Kebir) en combattant dans les rangs du prétendant El Motaouakkel, allié des Portugais et de D. Sebastien, contre le chérif 'Abd el Melik. On sait que ces trois rois y perdirent la vie (4 août 1578).

M. Weir a trouvé dans ce livre qui est un dictionnaire biographique des principaux personnages religieux du x^e^ siècle de l'hégire, des renseignements intéressants sur la vie civile et religieuse du Maroc au xvi^e^ siècle ; il a su en composer un volume agréable à lire et qui, pour beaucoup, sera une révélation. Il est regrettable qu'en dehors d'Ibn 'Asker et d'El Ofrâni, il n'ait pas utilisé les auteurs cités plus haut et dont il nous donne une liste incomplète à la fin de son livre (appendice E). Il est également regrettable qu'il ait systématiquement négligé de citer les sources étrangères, qu'on avait le tort de consulter seules autrefois[2]. Il renferme également une certaine quantité d'erreurs et d'omissions dont je ne relèverai que les plus importantes.

P. xiii, parmi les commentateurs du Qorân, il oublie le principal : Et Ṭabari. — P. xvi. *La Bordah* a été traduite aussi en italien, en persan, en turk et en berbère : cette dernière version est inédite. — P. xxvii, le rite malékite est très répandu en Egypte ;

1. Fâs, 1308 hég., in-4. [Une traduction française a été publiée à Paris, 1913, 1 v. in-8].

2. Un ouvrage actuellement sous presse, *Etablissement des chérifs au Maroc et leurs relations avec la régence d'Alger*, par M. Cour, comblera cette lacune [L'ouvrage a paru à Paris, 1904, in-8].

il l'est même plus que le rite chaféite. — P. XXXVI la qualification de « patriote algérien » donnée à Abd el Qâder prouve que M. Weir ne se rend pas compte de la lutte soutenue par l'ancien émir contre la France. — P. XLII, l'auteur confond le *Zâb* qui est dans la province de Constantine et peuplé d'orthodoxes, avec le *Mzâb*, dans la province d'Alger, où se trouve un centre important d'hérétiques. — Ibid. : les lectures *Ibadee* et *Ubbadee* sont fautives ; il faut lire *Abadi*. — P. XLVI, en relevant une erreur d'Ibn 'Asker, l'auteur en commet une autre, en faisant de 'Aroudj (qu'il appelle Arrooj) et de Barberousse un seul personnage ; Barberousse était le surnom donné par les chrétiens à Khair eddin. — P. 48 'Aroudj n'avait pas le titre de bey qui ne fut porté par aucun des chefs d'Alger (beylerbeys, pachas et deys), mais de *Raïs* comme le montre l'inscription de Cherchel que j'ai publiée il y a une vingtaine d'années (1884). P. 51, il n'était pas *Turcoman* d'origine. — Ibid. : ce furent les armes des Espagnols et de leurs alliés arabes qui obligèrent 'Aroudj à quitter Tlemcen. — P. 123 : il est inexact qu'Aḥmed ben Yousef avait sa demeure à Milianah (il y fut seulement enterré) et qu'il passa *la dernière partie* de sa vie à Tlemcen. — P. 195, au lieu de *Salih pacha*, lire Salah Raïs. — Appendice A : prédicateurs de la Djami'l Qaraouin, Aboul'Abbâs Aḥmed es Sanhadji, mort en 1515, plus exactement le 10 septembre 1515 (1[er] châbân 721, d'après *la Dorrat el Hidjâl*, s. v.). — Appendice B, généalogie des chérifs sâadiens ; il faut, aux deux fils de Moḥammed el Mahdi, ajouter 'Omar et 'Abd el Moumen ; à Zeïdân, fils de Mansour, il

faut ajouter 'Abd allah, Abou Fâres et El Mamoun.— P. cccı : dans la généalogie des B. Ouaṭṭâs, l'auteur a oublié 'Ali, fils d'Abou'l Ḥadjdjâdj Yousof, fils d'El Mansour, oncle de Moḥammed Cheïkh, qui succéda à Bou Zekri et fut tué en 863 de l'hégire. Aḥmed, fils de Moḥammed el Bortoghali, eut deux fils : Abou Bekr et Nâṣer el Qasri. — Appendice D : généalogie des chérifs idrisides : 'Omar était le fils et non le frère d'Idris II qui fut le seul fils d'Idris I.

CHAPITRE VI

UN ÉPISODE DE LA DEUXIÈME MISSION FLATTERS[1]

F. Patorni. *Les tirailleurs algériens dans le Sahara ; récits faits par trois survivants de la mission Flatters,* Constantine, 1884, in-8.)

L'histoire du désastre de la mission Flatters et les terribles péripéties de la retraite des survivants à la catastrophe du 16 février 1881, ne nous sont connues que par les récits des indigènes, soldats et chameliers, qui parvinrent à regagner l'Algérie. On eût pu cependant, même après la mort de Pobéguin, en agissant avec promptitude et décision, sauver un des Français qui faisaient partie de la mission et obtenir des renseignements plus sûrs et mieux coordonnés qui auraient peut-être jeté quelque jour sur la décision inexplicable prise, dit-on, par le lieutenant de Dianous sur l'avis du moqaddem des Tedjinis. D'après des renseignements qui m'ont été communiqués à Ouargla, l'ingénieur Santin, empoisonné comme presque toute la colonne par les dattes mêlées de falezledj, vendues par les O. Mesa'oud, resta en arrière et disparut dans un accès de délire ; mais, revenant à lui, il se trouva dans la situation du premier des tirailleurs dont M. Patorni a traduit la

1. *Bulletin de Correspondance africaine*, 1885, fasc. I II, p. 166-167.

déposition. Sa qualité d'Européen lui enlevant toute chance de salut s'il tombait aux mains des Touaregs et des Cha'anba, il vécut pendant quelques semaines, avec un tirailleur abandonné comme lui dans une grotte, à proximité d'un puits. Mais, bien qu'ils prissent la précaution de ne sortir que la nuit, leurs traces furent découvertes par un Touareg qui en informa ses compagnons : une embuscade fut dressée et les deux malheureux furent assassinés par ceux qui excitaient à un si haut degré les sympathies de M. Duveyrier, l'un des promoteurs les plus ardents de la mission, telle qu'elle fut organisée. Il serait à désirer que les dépositions des indigènes survivants fussent traduites et publiées avec le soin minutieux que M. Patorni a apporté dans l'interrogatoire des tirailleurs qui ont comparu devant lui : on saisira l'importance de ce travail si on le compare aux documents édités d'une façon sommaire en 1882 par le gouvernement général de l'Algérie[1].

Le premier d'entre ces tirailleurs, Ahmed ben Mes'aoud ben Djainna, accompagna la mission jusqu'à ce que, empoisonné le 9 mars, il resta en arrière de la colonne ; il fut recueilli par des Cha'anba insoumis et conduit par eux chez Ahitaghel où il servit quelque temps comme esclave et où se trouvaient quatre autres prisonniers. De là il parvint à gagner In Salah (qu'il appelle Tin Salah). La version recueillie par M. Patorni est ici en désaccord avec celle publiée dans l'ouvrage cité plus haut. D'après la première,

1. *Deuxième mission Flatters, historique et rapports*, Alger, 1882, in-8 (non mis dans le commerce).

il se serait évadé et au bout de 21 jours, il aurait rencontré une caravane du Touat (p. 36) ; suivant la seconde, cette caravane l'aurait amené de la résidence d'Ahitaghel à In Salah, du plein gré de ses maîtres. Dans cette ville dont il donne une description intéressante, il se plaça sous la protection de 'Abd el Qâder b. Badjouda et grâce à lui, put regagner El Goléah, par Metlili et Laghouat. Les auteurs des deux dernières relations, 'Ali ben Mesaï et Mes'aoud ben Sa'ïd échappèrent ensemble à la catastrophe de Hassi Asiou et vécurent quelque temps esclaves chez les Touaregs ; cependant leurs dépositions présentent entre elles de notables divergences. Ainsi, d'après le premier, avant d'être recueillis, ils se séparèrent pendant quelques jours et faillirent mourir de privations. Le second ne mentionne pas ces détails : bien plus, dans le texte recueilli par la commission d'enquête, il dit avoir été fait prisonnier à la bataille d'Asiou avec son compagnon, après la mort du colonel : ensuite 'Ali fut amené au Sud, dans l'oasis d'Aïr où l'on débitait les contes les plus extravagants sur les Français. Après quelques aventures romanesques plus ou moins vraies, il fut conduit chez Itarene (Ahitaghel) el Mesa'oudi. Dans cette entrevue, si elle est fidèlement racontée, le chef du Hoggar chercha à dégager sa responsabilité dans l'attentat commis par une partie des siens ; il est vrai qu'à cette époque, les Touaregs vivaient dans la crainte de représailles de la part de la France. A Anerar (Anghar) dans le Touat, 'Ali parvint à exciter la pitié d'un chef nommé Ben Djeloul, qui le cacha et le déroba aux recherches du Touareg Chambir, neveu de son maître Hamoud

Belkouti, un des meurtriers de la mission. De là, il put être rapatrié par El Goléah et le Mzab. Son compagnon, Mesa'oud, dont les dépositions sont loin d'être constantes, revint trois mois après. Après avoir été séparé de 'Ali il fut emmené à Anzoua chez les Azger, à une demi-journée à méhari de Ghat. Sa captivité fut adoucie par Sidah, femme de son maître Djafou, qui parvint à persuader à son mari d'envoyer le prisonnier au Touat plutôt qu'au Soudan où il était question de le reléguer par mesure de précaution. Le voyage dura dix-huit jours; grâce encore à 'Abd el Qâder ben Badjouda qui répudiait, comme Ahitaghel, mais avec plus de vraisemblance, toute complicité avec les assassins du colonel (le bruit d'une expédition française contre In Salah courait dans le pays), Mes'aoud échappa à la perfidie de son conducteur qui voulait le vendre comme esclave et fut dirigé sur Ouargla par une route dont il donne les étapes. Comme on le voit, le travail de M. Patorni, complété par des notes tirées des meilleurs auteurs sur le Sahara, est un des plus importants qui aient été publiés jusqu'à ce jour sur la seconde mission Flatters.

CHAPITRE VII

UNE ÉLÉGIE AMOUREUSE D'IBN SAID EN NAS [1]

En publiant en 1815 à Stralsund [2] le poème élégiaque de Moḥammed ibn Saïd en Nâs el Ya'meri, Kosegarten avouait n'avoir pu trouver de renseignements sur cet auteur ni dans la *Bibliothèque Orientale* de d'Herbelot, ni dans l'anthologie d'Es Soyouti intitulée : *El Mardj en Nâdhir oua 'l'Ardj el'âtir* (le pré fleuri et le parfum pénétrant [3]).

Pendant un récent (1885) voyage dans le Sahara [4], on me signala l'existence à 'Aïn Mâdhi d'un ouvrage historique nommé : *Kitâb 'oyoun el athar fi fonoun el maghâzi, oua' chchemâil oua 'ssiar*, attribué à l'imâm Fatḥ ed din *Moḥammed* ben Moḥammed b. Aḥmed b. Yaḥya *Ibn Saïd en Nâs el Ya'meri*, d'Andalousie, mort en 734 de l'hégire [5]. Ce livre est bien évidemment, sinon du poète élégiaque, du moins d'un de ses parents. La première hypothèse me semble préférable : elle est confirmée par les indications fournies par une notice biographique placée en tête d'un manuscrit de cette histoire qui existe à la

1. *Muséon*, 1866, p. 247-255.

2. *Carminum orientalium triga*, Stralsund, 1815, in-12.

3. Cf. d'autres extraits dans sa *Chrestomathia arabica*, Leipzig, 1826, in-8, et dans l'*Anthologie* de Grangeret de la Grange. Paris, 1828, in-8.

4. Cf. *Bulletin de Correspondance africaine*, t. III, 1885, fasc. I-II.

5. Il renferme une histoire détaillée du prophète et une liste de traditionnistes. Voir dans Hadji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. IV, n° 8449, l'énumération des abrégés et des gloses de cet ouvrage. [Un fragment assez considérable a été publié avec une traduction allemande par Wüstenfeld, *Das Leben Mohammed*, Göttingen, 1857-60, t. I, X-XXXIII.]

Bibliothèque Nationale d'Alger, nº 1657[1]. Elle nous apprend que Fatḥ eddin Moḥammed ben Moḥammed b. Moḥammed ben Aḥmed ben Abdallah ben Moḥammed b. Yaḥya, originaire de Séville, naquit au Qaire au mois de dzou'l qa'dah 671 hég. et mourut en chabân 734.

La mention de Séville, comme lieu d'origine de l'auteur, nous permet de le rattacher à la famille d'Abou Bekr ibn Saïd en Nâs, célèbre traditionniste qui partit de Séville en 1248 de J. C. lors de la prise de cette ville par les chrétiens et s'établit à Tunis auprès du sultan ḥafside El Mostanṣir contre qui Saint Louis dirigea sa dernière croisade [2]. Le prince tunisien fit bon accueil au savant espagnol et l'historien El Maqqari nous a même conservé des vers que celui-ci adressa à El Mostanṣir [3]. Ibn Saïd en Nâs avait deux fils dont l'un fut nommé chambellan du prince héréditaire Abou Fâres : mais les soupçons conçus par le sultan l'irritèrent contre la famille d'Abou Bekr, probablement après la mort de celui-ci ; il fit tuer Aḥmed en rabi' second 679 hég. (1280) ; son frère Abou'l Ḥosaïn parvint à s'échapper [4] et se rallia plus tard à la fortune du prétendant Abou Ḥafs. Après la défaite de Mermadjenna [5] en ṣafar 682 mai (1283), il le sauva de concert avec Moḥammed, l'aïeul de l'historien Ibn Khaldoun et Moḥammed el Fezâzi ; ce prince, épuisé de fatigue, était porté

1. [C'est l'opinion adoptée par Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, Göttingen, 1882. in-4, p. 167-168].
2. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 382.
3. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leyde, 1858-61, 2 v. in 4, t. II, p. 198.
4. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 383.
5. Ville de Tunisie entre Qaïrouân et Baghaï.

alternativement sur les épaules de chacun de ses trois compagnons et put atteindre de la sorte, malgré la difficulté des chemins, la forteresse de Qala'ah Sinân [1]. Après de nombreuses aventures, Abou Ḥafs parvint à vaincre l'usurpateur Ibn Abi 'Omara et monta sur le trône de Tunis [2]; mais jaloux du crédit accordé à El Fezâzi, Abou'l Ḥosain abandonna le prince pour chercher un asile à la cour de Othmân ben Yaghmourasen, roi de Tlemcen, où vivait, dans une demi-captivité un membre de la famille des Ḥafsites, Abou Zakaryâ. Il le décida à revendiquer le trône de ses ancêtres : grâce à la complicité de la grande tribu arabe des Beni 'Amer, Abou Zakaryâ échappa à la surveillance dont il était l'objet, passa dans la province de Constantine, se fit reconnaître comme sultan par les Arabes et les Berbères Sedouikech, s'empara de Bougie dont il fit sa capitale et reçut la soumission de Dellys et d'Alger [3]. Pour reconnaître les services d'Abou'l Ḥosain, il lui donna le titre de chambellan et lui conserva son crédit jusqu'à sa mort : le fils d'Ibn Saïd en Nâs fut même le frère de lait d'Abou Yaḥya, un des fils du sultan. Abou'l Ḥosain mourut en 690 (1291 de J.-C.) et fut remplacé par une de ses créatures d'origine espagnole, Abou'l Qâsem ben Abou Djebbi [4].

A la mort du sultan Abou Zakaryâ (698 hég., 1298-

1. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 394. Qala'ah Sinân était située dans l'ouest de la Tunisie, à 8 lieues au nord-est de Tébessa.

2. Cf. sur ce prince la *Farésiade* d'Ibn Konfoud, extraits traduits par Cherbonneau. *Journal asiatique*, 1849, t. I, p. 147 et suiv. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 394-411.

3. Cf. la *Farésiade J. As.*, 1849, t. I, p. 197 : Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 399-400.

4. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 404-405.

1299 de J.-C.), son fils Abou'l Baqâ Khâled lui succéda ; mais il eut bientôt à combattre son frère Abou Yaḥya Abou Bekr, le frère de lait de Moḥammed ibn Saïd en Nâs, qui s'était révolté à l'instigation du chambellan Ibn Ghamr (711 hég. 1311-1312). Le rebelle s'empara de Bougie, vainquit les troupes de son frère et se déclara indépendant [1]. Abou'l Baqâ Khâled abdiqua, et Tunis tomba au pouvoir d'un de ses parents, Abou Yaḥya el Liḥyâni (le Barbu) sur lequel Abou Yaḥya Abou Bekr s'efforça de reprendre la ville. Dans ce but, il dirigea plusieurs expéditions vers l'Est : pendant l'une d'elles, il chargea Moḥammed ibn Saïd en Nâs, son frère de lait, qui s'était attaché à sa fortune, de lui ramener des machines de guerre et des troupes de Bougie où commandait son chambellan Ibn Ghamr [2]. Tunis fut pris en 718 hég. (1318) ; le sultan Abou Yaḥya el Liḥyâni s'enfuit en Egypte, près du prince mamlouk Qalaoun et son fils Abou Dharba échoua en voulant continuer la guerre. Tout le pays se soumit au vainqueur, excepté Mahadia et Tripoli. Après la mort d'Ibn Ghamr et la destitution de son successeur, Moḥammed qui commandait à Béjà, reçut le gouvernement de Bougie et eut à la défendre contre les attaques du roi de Tlemcen, Abou Tâchfin, qui avait recommencé la guerre contre les Ḥafsites (724 hég.) Sa conduite donna lieu à des soupçons, ainsi que celle de Mousa ben 'Ali el Kurdi, chef des

1. Sur le règne de ce prince, cf. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 433-481 ; t. III, p. 1-24 ; Féraud, *Histoire de Bougie*, *Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1869, p. 182-194.

2. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 449.

troupes tlemcéniennes ; les deux généraux furent soupçonnés de s'être entendus aux dépens de leurs souverains : Mousa ne poussa pas vivement le siège de Bougie, et Moḥammed laissa vaincre sous ses yeux un corps de troupes, commandé par Dhâfer es Sinân et Dhâfer el Kebir, et envoyé à son secours par le sultan, et ferma les portes de la ville aux fugitifs.

Néanmoins, avant même la retraite des Tlemcéniens, il fut rappelé à Tunis pour y recevoir le titre de chambellan d'Abou Yaḥya, sur le refus de Moḥammed, aïeul d'Ibn Khaldoun, d'accepter cette charge (moḥarrem 728, septembre-octobre 1327). Il fut en outre confirmé dans le gouvernement de Bougie et dans les fonctions de chambellan auprès du prince royal qui commandait cette ville nominalement. Il se fit remplacer dans cette dernière charge par Moḥammed ibn Ferḥoun, une de ses créatures, et son secrétaire Abou'l Qâsem ben El Merid [1].

A Tunis, le crédit d'Ibn Saïd en Nâs ne fit que s'accroître et il usa sans mesure de la faveur du prince. « Il obtint un logement dans le palais et prit l'entière direction des affaires de l'empire. Profitant alors du vaste champ qui s'était ouvert devant lui, il donna pleine carrière à son esprit de domination : le sultan lui-même dut subir les volontés de son serviteur, sans avoir d'autre satisfaction que de prendre note de chaque trait d'insolence qui échappait au ministre afin d'en avoir raison plus tard.

1. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 465 et suivantes ; t. III, p. 406 ; Féraud, *Histoire de Bougie*, p. 187-190.

Au surplus, la jalousie des courtisans ne dormait pas ; on l'accusait d'avoir entretenu une correspondance secrète avec l'ennemi et laissé grandir la puissance des 'Abd el Ouadites (de Tlemcen), afin de pouvoir maintenir l'influence qu'il exerçait sur l'esprit du souverain [1] « ; mais à la fin les attaques dirigées contre son favori ouvrirent les yeux d'Abou Yaḥya ; la conduite de Moḥammed pendant le siège de Bougie fut surtout le sujet des accusations pendant une expédition entreprise par le sultan contre le château de Tamzezdekt [2] et où l'absence du chambellan laissa le champ libre à ses accusateurs : déjà, le commandant des troupes de Tlemcen, Mousa, avait été disgrâcié par Abou Tâchfin ; le tour d'Ibn Saïd arriva. Au retour de sa campagne, en 733 hég. (1332), Abou Bekr fit arrêter Moḥammed. « Pour arracher au prisonnier les trésors qu'il avait amassés, on lui fit subir divers genres de tortures ; mais il n'en lâcha pas la moindre parcelle et, pendant ses souffrances, il ne cessa d'implorer la miséricorde du sultan en lui rappelant qu'ils avaient sucé le même lait, qu'ils avaient été élevés ensemble et que son père avait rendu de loyaux services à l'empire. Irrité enfin par l'intensité de la douleur, il se répandit en injures contre le monarque et, au milieu de ses invectives, on l'assomma à coups de bâton. Son corps fut traîné hors de la ville et jeté au feu [3]. »

Abou'l Fatḥ Moḥammed, comme nous l'avons vu,

1. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 467-468.
2. Tamzezdekt est une forteresse de la province de Constantine, près de Tiklat, sur la rivière de Bougie.
3. Ibn Khaldoun, *op. laud.*, t. II, p. 478.

mourut probablement en Egypte en 734 hég. (1333-1334), et ne survécut qu'un an à son parent ; mais on ignore s'il eut des relations avec cette branche de sa famille établie à Tunis. Quant à son poème, il est difficile de savoir s'il nous est arrivé complet[1]. Es Soyouti ne devait pas avoir beaucoup de scrupules pour abréger les morceaux trop longs pour son anthologie[2]. On doit savoir gré à Ibn Saïd en Nâs de n'avoir pas reproduit les métaphores singulières, les expressions détournées de leur sens, les termes recherchés, en un mot de n'avoir pas puisé dans l'arsenal poétique des auteurs de qasidahs de cette époque de décadence, trop fidèles imitateurs de Motanabbi. Le vide des idées se cachait sous la pompe de l'expression et je ne crois pas que le cultisme de Gongora, l'euphuisme de Lyly, les concettis de Marini aient rien à envier, sous le rapport du mauvais goût, à la littérature arabe ou persane des derniers siècles, surtout lorsque l'introduction du soufisme vint en précipiter la décadence.

On peut reprocher à Ibn Saïd en Nâs quelques fautes de goût dont son époque est plus coupable que lui ; l'antithèse factice de la mort physique et de la continuation de l'existence morale chez l'amant, par exemple : quelques métaphores gâtant l'idée heureuse d'associer la nature entière aux regrets que cause la disparition de l'amoureux : mais, malgré ces défauts, ce poème est élégant, touchant même,

1. [Le texte complet est donné par el Kotobi, *Faouât el Ouafayât*, Boulaq. 1299, in-4°, avec une courte notice biographique et d'autres poésies du même auteur].

2. Elle est divisée en cinq chapitres subdivisés chacun en cinq sections : le poème se trouve dans la première section du premier chapitre.

et peut être placé parmi les meilleures productions de ce genre au XIVe siècle de notre ère.

1. L'amant a disparu sans avoir accompli [1] les volontés de son amante alors que passait le souffle légèrement agité du zéphyr.

2. Satisfait des souffrances causées par la passion, il avait pour lot en ce monde ce que donne et ce qu'enlève l'amour.

3. Ne t'imagine pas qu'il soit vraiment mort, celui que tue sa passion : il a vécu selon la loi d'amour et la sincérité de ses sentiments l'a rendu célèbre.

4. Dans le paradis où l'absorbe la contemplation immatérielle de la beauté, sa meurtrière, il ne souffre ni mal ni douleur.

5. Il n'est pas vraiment mort celui qui a succombé à sa passion : il n'a pas disparu, mais il a accompli le devoir qui lui incombait.

6. Les nuages le pleurent, ou plutôt ils arrosent sa tombe pour la protéger ; pourquoi pleurer un amoureux dont les désirs ont été réalisés [2].

7. En son honneur, la colombe [3] orne son cou

1. Le poète joue ici sur le mot *Qadhai* qui signifie mourir, succomber, accomplir Salah eddin es Safadi a employé la même tournure :

O mes voisins, vous dont le départ afflige mon cœur,
Quand même il succomberait *Qadhai*, il n'aurait pas accompli son devoir, même en partie.

2. L'amoureux désire accomplir son devoir, c'est-à-dire mourir de l'excès de sa passion (vers 5) : lorsqu'il a obtenu la mort, on ne doit donc pas le pleurer, puisque c'est précisément ce qu'il souhaitait.

3. On pourrait penser que par la colombe, le poète désigne la maîtresse de l'amant qui est mort, et cette explication conviendrait bien au goût européen qui s'accommode mal de voir un pigeon se teindre les pattes avec du henné et chanter sur un luth. Mais, outre que des métaphores de ce genre ne sont pas rares dans la période de décadence de la poésie arabe après l'islâm, les vers qui suivent montrent que le poète a dessein d'associer la nature entière, animaux, ciel, fleurs, plantes à l'émotion causée par la mort de l'amant.

d'un collier : elle se teint de henné et chante avec émotion sur les branches [1].

8. Les arbres s'inclinent en s'agitant mélodieusement : ils se penchent, et de leur feuillage ils répandent les fruits dorés [2].

9. Le rameau enivré, exposé aux reproches de la passion, semble avoir été étourdi par l'ardeur de sa douleur.

10. Les parterres confient au souffle de la brise les parfums pénétrants de leurs fleurs, dans l'espoir de se rapprocher d'eux.

11. La rose a été sa préférée ; il s'est contenté d'elle seule, il s'est tourné vers elle et il a repoussé les avances des autres.

12. Les fleurs ont quitté leur parterre : elles se sont dirigées vers leur envoyé et ont demandé leur chemin [3].

13. Quand elles ont rencontré l'amant, elles ont incliné la tête à la vue d'un tel être par respect et par désir de le voir s'arrêter parmi elles.

14. Dans leur joie, les roses remerciaient Dieu,

1. L'expression employée ici peut signifier également « chanter sur un luth ». Le premier sens m'a paru plus exact puisqu'il s'agit d'une colombe.

2. On peut rapprocher de cette image quelques vers d'une élégie de Robert Garnier en l'honneur de Ronsard :

Adieu, mon cher Ronsard, l'abeille en votre tombe
Passe toujours son miel :
Que le baume arabique à tout jamais y tombe
Et la manne du ciel.

Le laurier y verdisse avecque le lierre,
Et le myrthe amoureux :
Riche en mille boutons, de toutes parts l'enserre
Le rosier odoreux.

3. L'envoyé désigne très probablement le zéphir chargé (p. 10) de porter sur la tombe les parfums des diverses fleurs pour que l'amant puisse faire un choix. Il est très vraisemblable que la pièce ne nous est pas arrivée complète et qu'il faut supposer une lacune après le vers 12, car dans le vers 13, il est très certainement question de l'amant.

et les yeux des narcisses étaient baignés de larmes de pitié [1].

15. Plus de blâme, ni de sévère réprimande : que le critique soit près ou loin, c'est tout un.

16. Auparavant déjà, l'amant n'y prêtait pas attention et jamais il n'a redouté les yeux des espions [2].

17. Que de fois un prétendu consolateur a tourné autour de lui comme un démon, mais des yeux de l'amoureux sont tombées des larmes pareilles à des étoiles filantes [3].

1. Peut-être vaudrait-il mieux traduire ; « Les joues des roses étaient empourprées (m. a. m. étaient confuses) de joie », ce qui serait une allusion à la couleur des roses. Un poète arabe a dit dans le même sens ;

La joue de la rose rougit devant l'œil du narcisse ;
L'œil du narcisse est stupefait devant la joue de la rose.

Ibn er Roumi, mort en 283 hég. (896) a employé la même image :

Les joues des roses ont rougi des éloges qu'on leur adressait
Et cette rougeur etait un témoignage de leur pudeur.

El Maqqari, dans les *Analectes sur les Arabes d'Espagne*, cite un poète qui emploie une métaphore semblable dans des vers sur les coquelicots.

Au matin, des parterres de coquelicots étaient battus par le souffle du zéphir.
Je les ai visités alors que l'ondée maltraitait ces fleurs dont la couleur surpassait celle du vin.
Quelle faute ont-elles commises ? ai-je demandé. La pluie m'a répondu : Elles ont dérobé aux belles la couleur de leurs joues.

Parmi les quarante-cinq objets auxquels, dans la rhétorique arabe et persane, on compare le visage des belles personnes se trouve la rose (Cf. Cherif eddin Rami, *Anis el 'Ochchâq*, trad. Huart, Paris, 1875, in-8), mais d'ordinaire, la rose est employée comme synonyme de joue (Ibn Habib, *Nasim es Saba*, Boulaq, 1289, hég., p. 43), Cheref eddin cite un vers persan de Bihichti Emeli où cette métaphore est expliquée :

Ta joue rosée, ô cyprès qui marche,
Est une rose qu'on a apportée du jardin du Paradis.

Cette comparaison est commune du reste à presque toutes les littératures. Cf. une jolie pensée d'Arborius (vers 10-11) :

Nulla tuos possunt æquare rosaria vultus
Quæ nec adhuc spinis sit vulsa rosa tuis.

Quant au narcisse, il est employé comme synonyme d'œil ; c'est une des quarante dénominations citées par Cheref eddin Rami (*op. laud.*, p. 29).

2. Ce passage est à rapprocher des vers 42-45 de la *Moallaqah* d'Imrou'l Qaïs (éd. Arnold, p. 20) où le poète se montre également indifférent au blâme.

3. D'après la tradition musulmane, les cieux s'ouvrirent le jour de la naissance de Mohammed et les démons essayèrent d'y pénétrer pour surprendre les secrets divins, mais le Seigneur et les anges firent pleuvoir

18. J'aurais voulu servir de rançon à l'homme fidèle à son serment [1], tandis que son amante brisait les siens ; à celui qui fut sincère dans son amour et qui ne mentait pas.

19. Il a pratiqué l'amour dont les ardeurs lui étaient chères, à ce point que les duretés lui paraissaient des douceurs.

sur eux des étoiles filantes (Cf. Qorân, sourate XV, verset 17-18). C'est à cette légende que fait allusion le vers 69 de la Bordah d'El Bousiri :

Déjà à l'horizon, ils avaient vu les étoiles tomber sur terre, comme leurs idoles.

Ibn Saïd en Nâs veut dire que les prétendues consolations d'un faux ami ne faisaient aucune impression sur le cœur de l'amant, dont les larmes écartaient ces mensonges.

1. L'expression de « servir de rançon » a en arabe le sens de « se sacrifier ». Ainsi un poète a dit :

Ton amant t'a rachetée au prix de ta vie et, s'il avait eu quelque chose de plus précieux, il l'eût donné pour ta rançon.

CHAPITRE VIII

LES SOURCES ARABES DE FLOIRE ET BLANCHEFOR[1]

Dans un intéressant mémoire sur Floire et Blancheflor[2] M. J. Reinhold, après avoir étudié les deux recensions françaises de ce roman et ses diverses traductions ou imitations dans les littératures étrangères, passe à la question de ses origines. Du Méril, dont l'œuvre a été jugée par lui avec quelque sévérité, le croyait inspiré d'un roman byzantin et, renchérissant sur cette idée, Herzog et surtout Golther y voyaient tout simplement la traduction d'un roman grec. Cette opinion, qui ne reposait après tout que sur des généralités très vagues, fut combattue par une autre qui, appuyée de l'autorité de savants comme G. Paris, devint dominante : le roman de Floire et Blancheflor est d'origine orientale, ou, plus précisément, arabe[3].

C'est la thèse que défendait naguère G. Huet dans un article de la Romania[4] : c'est celle que combat

1. *Revue des Traditions populaires*, juillet 1907.
2. Paris, 1906, in-8.
3. Dans son article sur le roman grec (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, in-8, p. 867, Krumbacher laisse le soin d'en rechercher les origines à Veselovski ou à quelque autre investigateur.
4. *Sur l'origine de Floire et Blancheflor*, Romania, t. XXVIII, 1899, p. 354-359.

M. Reinhold. Le principal argument de ce dernier est que, des contes arabes écrits où M. Huet croit trouver les originaux des divers traits du roman, le plus ancien (A) est une anecdote transmise par Ibn el Djaouzi, mort au plus tôt en 1200 de notre ère. A cela, les partisans de la théorie orientale répondent qu'Ibn el Djaouzi a emprunté ses récits à la tradition arabe et qu'il prend pour héros de son récit un khalife qui vivait dans la première moitié du x^e^ siècle.

Mais il y a d'autres points qui pourraient être invoqués à l'appui de la théorie de M. Huet. Ainsi, pour détourner le jeune prince d'aimer la jeune fille avec qui il a été élevé [1], la reine conseille à son mari de vendre Blancheflor et de faire croire au jeune homme qu'elle est morte pendant une absence qu'il a faite. Pour preuve, on lui montrera un tombeau qui sera censé être celui de la jeune fille. A son retour, Floire est inconsolable et il va se tuer quand ses parents finissent par lui révéler la vérité (vers 391-1117).

M. Huet (p. 353) a rapproché ce trait de celui de

1. Un rapprochement sommairement indiqué par M. Huet (p. 356), pouvait être encore complété par l'exemple suivant. Le fait de deux enfants, élevés et instruits ensemble, et devenus en grandissant amoureux l'un de l'autre se rencontre dans les *Mille et une Nuits* (éd. du Qaire, 4 vol. in-8, 1302 hég., t. II, p. 193-194 ; éd. de Bombay, 4 v. in-8, 1297, hég., t. II, p. 261-262). Il manque dans les recensions de Habicht et de Beyrout. Il a été traduit par de Hammer (*Contes inédits des Mille et une Nuits*, Paris, 1828, 3 v. in-8, t. II, p. 346-347), Weil (*Tausend und eine Nacht*, Stuttgart, 4 v. in-8, 1889, t. IV, p. 66-67) ; Lane (*Arabian Nights*, Londres, 4 v. in-8, 1889, t. II, p. 520) ; Burton (*Arabian Nights*, Londres, 1889, 12 v. in-8, t. IV, p. 39-40) ; Henning (*Tausend und eine Nacht*, Leipzig, 22 vol. in-18, s. d., t. VIII, p. 37). Il existe aussi dans les *Naouadir* d'Ahmed el Qalyoubi (Le Qaire, 1302 hég., in-8, p. 114-115), d'où je l'ai traduit dans mes *Contes et légendes arabes* (*Revue des traditions populaires*, t. XV, p. 109).

l'histoire de Ghanim ben Ayoub dans les *Mille et une Nuits*, et M. Reinhold le croit imité d'un passage d'*Apollonius de Tyr* (p. 142-163). Mais, quoiqu'il en dise, il y a peu de rapports entre les deux traits. Dionysias, sur le conseil de sa femme, fait élever un tombeau vide pour faire croire à Apollonius que sa fille est morte. Il ne s'agit pas d'un amoureux, mais d'un père que l'on veut tromper. Or, il existe dans la littérature arabe deux récits de ce genre, bien plus anciens et se rapprochant davantage du poème français. Je suis surpris que M. Huet ne les ait pas cités à l'appui de sa thèse, car tous deux ont été traduits en français.

Le premier nous est parvenu dans le *Kitâb el Aghâni* d'Abou'l Faradj et Iṣbahâni[1]. 'Orouah ben Ḥizâm était de la tribu des Benou 'Odzrah[2]. Son père Ḥizam le laissa orphelin ; il fut recueilli par son oncle 'Iqâl qui l'éleva avec sa fille 'Afrâ. Les deux enfants grandirent ensemble et ressentirent un vif amour l'un pour l'autre. 'Iqâl n'était pas opposé à leur mariage, mais il voulait pour sa fille un homme riche. 'Orouah résolut d'aller trouver un

1. Boulaq, 1285 hég., 20 v. in-4, t. XX, p. 153, biographie de 'Orouah ben Ḥizâm. Elle a été traduite assez librement par Perron, *Femmes arabes avant et après l'islamisme*, Paris et Alger, 1858, in-8, p. 186-202. Il existe aussi d'autres notices de ce poète amoureux ; Ibn Qotaïbah, *Liber Poesis et Poetarum*, éd. de Goeje, Leyde, 1904, in-8, p. 394-399 ; Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard, t. VII, p. 350-355, Paris, 1873, in-8 ; Dâoud el Anṭâki, *Tazyin el asouâq*, Boulaq, 1291, hég., 2 v. in-8, t. I, p. 354 ; El Baghdâdi, *Khizânat el Adab*, Le Caire, 1299, hég., 4 v. in-4, t. I, p. 534 ; mais aucun ne mentionne l'épisode du tombeau non plus que l'article que lui a consacré Pizzi, *Litteratura araba* (Milan, 1903, in-16, p. 113-115).

2. Les Benou'Odzrah avaient la réputation d'être des amoureux passionnés ; suivant une tradition, les hommes mouraient d'amour avant d'avoir atteint l'âge de 30 ans. Cf. mon commentaire de la *Bordah* du Cheikh el Bousiri, Paris, 1894, in-18, p. 13-15 et les auteurs cités.

cousin qu'il avait et qui habitait Er Raï où il vivait dans l'aisance. Son cousin lui fit bon accueil et lui donna cent chameaux avec lesquels il repartit. Mais, pendant son absence, un Syrien des Benou Omayyah, très riche, vint dans la tribu de 'Afrâ. Il la vit, s'éprit d'elle et la demanda en mariage. 'Iqâl refusa, mais sa femme insista auprès de lui, faisant valoir que le prétendant était très riche et qu'on ne savait si 'Orouah était mort ou vivant. Elle fit si bien qu'il céda : le Syrien épousa la jeune fille et l'emmena dans son pays. Alors 'Iqâl alla réparer un vieux tombeau et demanda à sa tribu de tenir secrète l'aventure. Quelques jours après, 'Orouah arriva. Son oncle lui annonça la mort de 'Afrâ et le conduisit devant le tombeau. Il y passa plusieurs jours, maigrissant et dépérissant, jusqu'à ce qu'une jeune fille de la tribu vint le trouver et lui révéla ce qui s'était passé. La suite de l'aventure n'a plus rien de commun avec l'histoire de Floire et Blancheflor : 'Orouâh va à la recherche de 'Afrâ, meurt après l'avoir revue et la jeune femme elle-même succombe quelques jours après.

Je n'ai pas à rechercher si cette aventure est réelle ou non : il suffit qu'on la trouve dans un récit arabe de plus ancienne date. Le poète arabe, 'Orouah ben Ḥizâm est d'ailleurs un personnage historique ; nous avons des vers de lui et il vivait sous le khalife Mo'aouyah I^er^ (655-680 de notre ère). Quant à Abou'l Faradj el Iṣbahâni, il mourut en 356 de l'hégire (967 de J. C.), mais les sources de ce récit, indiquées par lui, sont bien plus anciennes. Il nous est donné d'après El Ḥosaïn b. Yaḥya el Mirdâsi et Moḥammed

ben Soraïd ben Abou'l Azhar, qui le tenait de Ḥammad b. Isḥaq qui l'avait entendu raconter à son père. Il cite aussi comme autre source Asbât ben' Isa qui le tenait de vieillards de la tribu. Au delà, nous ne trouvons plus que des traditions populaires anonymes, mais nous sommes arrivés au milieu du IXe siècle de notre ère.

L'épisode du tombeau se retrouve dans un récit qui a pour héros un poète plus ancien que 'Orouah : il s'agit d'El Moraqqich el Akbar, qui était antérieur au Prophète, c'est à dire au VIIe siècle de notre ère. Ce récit se trouve dans le *Kitâb el Aghâni* d'Abou'l Faradj el Iṣbahâni[1] qui a servi de source à Dâoud el Anṭâki[2] et au P. Cheikho[3], le trait manque dans Ibn Qotaïbah[4]. Voici sommairement le récit du *Kitâb el Aghâni*.

El Moraqqich, dont le vrai nom était 'Amir, ou suivant d'autres, 'Aouf, s'éprit de sa cousine Asmâ, fille de 'Aouf ben Mâlek, le même qu'El Borak. Il tomba amoureux d'elle étant très jeune, et la demanda en mariage à son père qui lui dit : « Je ne te la donnerai pas jusqu'à ce que tu te sois fait connaître par ton courage. » Ceci se passait avant que la tribu de Rabi'ah eût quitté le Yémen. El Moraqqich alla chez un roi, resta chez lui quelque temps, fit son panégyrique et reçut des cadeaux. Pendant ce temps, 'Aouf qui était

1. T. V, p. 190, trad. par Quatremère, *Mémoire sur l'ouvrage intitulé Kitâb el Aghâni, Journal asiatique*, novembre 1838, p. 510-511 ; Perron, *Femmes arabes*, p. 179-180 [Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, 2e éd., Paris, 1902, 3 v. in-8, t. II, p. 338-340].
2. *Tazyin el asouâq*, t. I, p. 101.
3. *Poètes arabes chrétiens*, Beyrout, 1890, in-8, p. 283.
4. *Liber poesis et poetarum*, p. 103-105.

dans la détresse, maria sa fille à un Arabe des Benou 'Atif qui lui donna cent chameaux [1]. Puis il partit avec elle. Au retour d'El Moraqqich, ses frères (*sic*) convinrent de dire qu'Asmâ était morte. Ils prirent un bélier, mangèrent sa chair, ensevelirent ses os enroulés dans une pièce d'étoffe et lui élevèrent un tombeau. Quand El Moraqqich arriva, ils lui racontèrent qu'Asmâ était morte et l'amenèrent près du tombeau. Il le contempla et y revint fréquemment. Un jour qu'il était étendu tout près, la figure cachée dans son vêtement, ses deux neveux jouaient avec des osselets. « Il est à moi, dit l'un ; mon père me l'a donné ; il provient du bélier qu'on a enterré et, quand El Moraqqich est revenu, nous avons raconté que c'est la tombe d'Asmâ. » Le poète demanda alors des détails et, mis au courant, partit pour retrouver la jeune femme. Il se fit reconnaître d'elle par un stratagème semblable à celui de 'Orouah (un anneau jeté dans le vase de lait où elle buvait) [2] et mourut de douleur.

El Iṣbahâni ne cite comme autorité de ce récit que Abou 'Amr.

Ces rapprochements doivent s'ajouter à ceux qu'a rassemblés M. Huet et que M. Reinhold ne me paraît pas avoir réussi à détruire. Quant à une imitation de Psyché (p. 150-157), c'est un paradoxe difficile à soutenir. Outre qu'il n'est rien moins certain que le

1. Faut-il voir dans ce douaire, payé par le mari, l'original de la vente de Blancheflor ?

2. Le même trait existe dans un conte touareg : *Histoire du Cha'anbi et de sa fiancée*, Hanoteau, *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Paris, 1860, in-8, p. 165 ; Largeau, *Flore saharienne*, Genève, 1879, in-8, p. 49-50.

moyen âge ait connu le roman d'Apulée (et c'était la première chose à établir), il faut remarquer que les deux sujets sont absolument opposés. Dans le roman latin, Psyché est punie de sa curiosité et cherche à rejoindre, après bien des épreuves, Cupidon qu'elle a épousé contre le gré de Vénus. Rien de pareil dans le poème français.

Est-ce à dire que je considère le roman de Floire et Blancheflor comme *traduit* de l'arabe, même de la façon la plus libre et que je pense qu'il soit à un original en cette langue ce qu'est le *Livre des Sept Sages* au *Livre de Sindbad?* Nullement, mais je crois que les traits cités par M. Huet sont de provenance arabe, qu'ils ont été apportés, plus ou moins modifiés, par la tradition arabe et utilisés par le poète qui a composé ce roman, un des plus touchants du moyen âge.

CHAPITRE IX

RAPPORT SUR UNE MISSION AU SÉNÉGAL[1] *(1888)*

Mon but principal était d'étudier le dialecte parlé par les descendants des tribus berbères qui, depuis les temps les plus reculés, occupent la partie occidentale du Sahara, et se sont progressivement rapprochés du Sénégal, devenu aujourd'hui, sur une partie de son cours, le fossé de séparation entre les races noires et sémitiques. L'importance de cette étude s'explique par ce fait que, de nos jours, le zénaga est le plus accessible du groupe qu'on peut appeler méridional et qui comprend les dialectes des Touaregs Aoulimmiden ou Ioulemeden, campés près de Tonbouktou et hostiles à l'influence française, comme l'a prouvé le récent voyage du lieutenant de vaisseau Caron — des Sergous établis près du sommet de la courbe décrite par le Niger — et probablement des Guanches des Canaries dont la langue s'est éteinte depuis deux siècles. Le zénaga lui-même tend à disparaître puisque, dans les trois grandes tribus maures qui vivent au nord du Sénégal, Trarza, Brakna et Ida Ou'Aïch, il n'est plus parlé que par les fractions de marabouts appartenant à la première de ces peuplades : les Oulâd Dahman, les Koumleïlen, les Tender'a, les Iakfor'a Tachencha et

1. *Journal asiatique*, avril-mai-juin 1888.

les Ida bel Ḥasan dont quelques familles vivent chez les Braknas.

Historiquement, ces trois tribus et leurs tributaires d'aujourd'hui ont joué au moyen-âge un rôle court, mais brillant. C'est dans une des îles formées par les nombreux marigots du Bas-Sénégal, et habitées seulement par les caïmans et les lamantins, que s'établit au XI^e^ siècle de notre ère le réformateur 'Abd Allah ben Yasin [1]. Groupant autour de lui par ses prédications les principales tribus senhadjas, il les lança au Nord contre le Maghreb, divisé en petits états depuis le partage de l'empire idrisite, et à l'Est contre le Soudan idolâtre. Son bras droit, Abou Bekr ben 'Omar, périt dans ce dernier pays, au siège d'un *tata*, forteresse nègre comme celles que nos colonnes ont dû emporter d'assaut dans leurs campagnes du Haut-Sénégal et du Haut-Niger. Mais son successeur, Yousof ben Tachfin, rendit illustre le nom des Almoravides (Almorabeṭoun), en soumettant à son empire le Maghreb jusqu'à Alger, en fondant la ville de Maroc et en refoulant dans le nord de l'Espagne les armées chrétiennes qui, sous la conduite d'Alphonse X de Castille, avaient déjà poussé jusqu'à l'extrémité méridionale de la Péninsule. Du Sénégal à Valence d'où la veuve du Cid dut fuir en emportant le cadavre de son mari, mort de douleur en apprenant les victoires des Musulmans, et de l'Atlantique, à quatre-vingt-dix journées de marche dans l'intérieur du Soudan, les Berbères Senhadjas

1. [Après un nouvel examen des textes d'El Bekri et d'Ibn Khaldoun, je crois aujourd'hui qu'Ibn Yasin s'établit dans une île de l'Atlantique, près d'Arguin].

(Zenagas) dominèrent pendant une courte période de temps ; affaiblis par leurs victoires, amollis par leurs conquêtes, ils cédèrent le pouvoir à d'autres tribus, descendues des montagnes les plus sauvages de l'Atlas marocain, à la voix d'un prophète (le Mahdi Ibn Toumart) et sous la conduite d'un chef né dans la province actuelle d'Oran. C'étaient les Unitaires (Almohades) ; le second successeur de Yousof ben Tachfin se précipita dans la mer en voulant fuir d'Oran où il était assiégé ; d'autres Almoravides, les Ghanias, chassés des Baléares où ils avaient fondé un royaume, vécurent en aventuriers, courant l'Afrique de Tripoli à Tiharet, et souvent vaincus, parfois vainqueurs, toujours ennemis implacables des Almohades et des hérétiques abadhites dont ils détruisirent les villes, ils laissèrent après eux les souvenirs les plus glorieux. Après cette fugitive apparition dans l'histoire du monde, les Senhadjas du Sud rentrèrent dans l'obscurité ; la seconde conquête arabe les mélangea aux tribus d'origine ma'âqil ; de là naquit probablement le dialecte arabe vulgaire connu au Sénégal, sous le nom de ḥasania et qui supplanta peu à peu le zénaga, la langue de 'Abd Allah ben Yasin et de Yousof ben Tachfin.

Les Trarzas qui parlent encore ce dernier dialecte font leur apparition aux escales du Sénégal pendant la saison sèche qui dure de décembre à mai. C'est le moment le plus favorable pour les transactions. Les marais de la rive droite, presque tous desséchés par le harmatan (vent du désert) n'arrêtent pas les caravanes, et, si la chaleur est plus forte que pendant l'hivernage, du moins les épidémies de fièvre sont

(Zenaga
de temp
leurs c
tribus,
de l'A
Mahdi
dans la
taires
sof ber
fuir d'
les Gl
fondé
l'Afri
parfoi
des A
détru
souve
appa
du S
quêt
qil ;
vulg
et q
'Abo
L
font
la s
mo
ma
le l
var
l'h

Tantôt vers le chasseur il bondit, il se dresse;
Tantôt vers ses enfants se tourne avec tendresse.

J. Marys inv. *P. Baquoy sculp.*

moins à craindre. Comme je désirais, dans l'intérêt de ma mission, me rencontrer surtout avec les Trarzas, je choisis cette période de l'année pour mon voyage. Je m'embarquai à Alger à la fin de décembre, et je préférai traverser le nord de l'Espagne pour attendre à Lisbonne, plutôt qu'à Bordeaux, le bateau qui devait me mener à Dakar. Ce séjour en Portugal me permit d'examiner les manuscrits orientaux de deux des principales bibliothèques de Lisbonne ; j'y trouvai, grâce aux indications de M. Esteves Pereira, membre de la Société asiatique, un certain nombre d'ouvrages, et surtout de chartes et de documents intéressant l'histoire des relations du Portugal avec l'Afrique septentrionale et occidentale [1].

Mes premières recherches sur le zénaga commencèrent à Saint-Louis où j'arrivai dans la première quinzaine de janvier. Plusieurs traitants noirs, avertis de ma mission, me mirent en rapport avec des Trarzas, dont l'un, Aḥmed Saloum, a été mon plus zélé et mon principal informateur. Grâce à lui et au fils du feu qâdhi Bou'l Mogdâd, que m'avait adressé la Direction des affaires politiques, je pus rapidement réunir un vocabulaire zénaga qui au moment de mon départ définitif, comptait plus de 3.000 mots. J'obtins également la traduction des quarante et une fables de Loqmân [2] et d'une dizaine d'autres textes, mais ce ne fut que dans les derniers temps qu'Aḥmed Saloum se décida à m'apporter des contes originaux en dia-

1. [Ces documents ont été signalés depuis dans ma *Notice sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne,* Lisbonne, 1894, in-8].

2. [Cette traduction a paru ensuite dans mon *Loqmân berbère,* Paris, 1890, in-12].

lecte zénaga [1]. Jusque-là, la chose lui avait paru peu digne des recherches d'un marabout.

Les informations recueillies à Saint-Louis étaient unanimes sur ce point que, chez les Trarzas seuls, le berbère s'était maintenu ; néanmoins, pour plus de certitude, je partis pour Podor, la principale escale des Braknas. Le voyage se fit en canot rapide : pendant un jour et demi, accroupi à l'avant d'un bateau monté par six laptots, je remontai le Sénégal qui coulait tantôt entre des broussailles de palétuviers, l'arbre à fièvre, tantôt entre des plages sablonneuses où les caïmans dormaient étendus au soleil. A Podor, mes renseignements trouvèrent confirmation, mais j'utilisai mon séjour en faisant rechercher trois documents arabes pour l'histoire du Sénégal : un recueil de traditions sur l'origine des Braknas et des Trarzas; une chronique du Fouta par Tierno Saïdou et une biographie d'El Hadj'Omar, le fondateur de l'empire toukouleur de Ségou, l'adversaire du général Faidherbe, dans la célèbre campagne de 1879 ; j'ai bon espoir d'obtenir copie de ces documents. Déjà, par l'intermédiaire d'Aḥmed Saloum, j'avais pu faire transcrire à Saint-Louis, un manuscrit relatif à l'ancêtre éponyme des Oulâd Dahman, fraction des Trarzas. En même temps, je recueillais auprès des traitants Braknas et Ida Ouaïch, un vocabulaire de l'idiome ḥassania, arabe vulgaire du Sénégal, dont le général Faidherbe a donné un spécimen dans ses *Langues sénégalaises*. Un Maure, qui avait été

1. [Tout ce qui a trait au Zénaga, grammaire, textes et lexiques, forme le 1er fascicule du t. I, de ma *Mission au Sénégal*, Paris, 1909, in-8].

le compagnon fidèle du dernier roi des Trarzas : Ely, assassiné par son frère et successeur, me fournit plusieurs pièces de vers qu'il avait apprises de la bouche même de ce prince. Au poste de Podor, je recueillis des spécimens de correspondances arabes rédigées par les princes noirs du Fouta. Ces derniers documents doivent servir de base à une étude que je compte faire sur l'arabe parlé au Sénégal et sur l'influence de cette langue sur certains idiomes nègres ; c'est une des faces, et non moins curieuses, de l'extension de l'islamisme, par voie d'infiltration, dans un pays où il est destiné à devenir notre plus grand ennemi, si l'on tolère son développement. Une autre preuve de cette infiltration est fournie par les noms arabes et berbères donnés par les Maures aux localités wolofes et toukouleures de la rive gauche du Sénégal. On sait que, sans la France, les intrigues du roi Trarza, Moḥammed el Ḥabib, auraient établi l'autorité de ce prince dans le Walo, le Cayor et le pays du Bour ba Dyolof. J'ai recueilli une liste étendue de ces noms intéressants au point de vue géographique et linguistique [1].

Tels sont les résultats de ma mission dans le domaine du berbère et de l'arabe ; je passe maintenant à ceux qui concernent les langues nègres.

Podor, situé au milieu du Fouta-Toro, me fournit des chansons de griots, panégyristes des princes noirs, formant une caste universellement méprisée.

1. [Tous ces documents sur le ḥasania, l'histoire des Trarzas, l'influence arabe sur les langues nègres, sont réunis dans le 2e et 3e fascicules de ma *Mission au Sénégal*, Paris, in-8, 1910 et 1913].

Au XIVe siècle, Ibn Baṭṭoutah les avait déjà rencontrés à la cour du roi de Melli, et les désigne par leur nom véritable (*Djali-gewel*, d'où le français griot). Un de leurs chants traduit par M. Marco Paulo, Musulman, semble avoir été composé, de nos jours, pour l'Almamy du Boudou, le chef du Fouta ou le Bour ba Dyolof. Je possède un certain nombre de pièces en langue toukouleure (foulah) consistant dans l'énumération des ancêtres du prince, et dans quelques phrases élogieuses.

Précédemment, pendant mon séjour à Saint-Louis, j'avais eu à ma disposition un Khassonké de Médine, parent du feu roi Sambala, notre allié contre El Ḥadj 'Omar. Le Khassonké, qui jusqu'ici n'avait pas été étudié, appartient au groupe des langues mandingues, comprenant en outre le malinkhé (langue des Melli d'Ibn Baṭṭoutah et d'El Bekri), le soninké, sur lequel on possède les travaux du général Faidherbe et du docteur Toutain ; le mandingue, dont la grammaire a été écrite par Macbrair ; le bambara, qu'ont fait connaître Dard et après lui le P. Monteil et le lieutenant Binger ; le sousou, connu depuis 1802 et repris ensuite par le P. Raimbault et le Rév. Duport. Il faut y rejoindre le véï, objet des recherches de Kœller, et le sangaran, dont un vocabulaire m'a été dicté à Samia, à l'embouchure du Rio Nunez par une esclave affranchie. En 1867, M. Steinthal donna le premier travail scientifique d'ensemble qui ait été fait sur ces langues ; mais son ouvrage renferme forcément des lacunes que j'essaierai de combler à l'aide des nouveaux idiomes dont je viens de

parler, et des documents récemment publiés [1].

Pendant mes différents séjours à Saint-Louis, je m'étais mis à l'étude du wolof dans un but pratique, plus que scientifique ; sans avoir pu, étant donné le peu de temps que je pouvais y consacrer, faire des recherches approfondies sur les trois dialectes qui paraissent exister dans cette langue (Saint-Louis, Dakar et Lebou) ; j'ai assemblé les matériaux d'une comparaison des racines du wolof avec le sérère-sine ou Kéguem, étudié par le général Faidherbe et le P. Lamoise. Le wolof m'a d'ailleurs servi dans mon enquête sur les superstitions des populations païennes ou musulmanes du Cayor et du Fouta.

Peu après mon retour de Podor, je résolus de partir pour Thiès, avant de m'embarquer à Dakar pour les rivières du Sud, le bateau qui fait le service ne quittant le Sénégal que tous les quarante-cinq jours ; je pouvais consacrer les deux premières semaines de mars à l'étude du sérère-nône dont le général Faidherbe et le colonel Pinet-Laprade ont les premiers signalé l'importance. Isolés au milieu des populations musulmanes, les Nônes, qui se partagent en deux groupes proprement dits : Nônes et Palors ou Farors, vivent dans les forêts autour des postes de N'pout et de Thiès, dans un état presque sauvage. Ils sont restés fétichistes, redoutent extrêmement les sorciers, et se passionnent moins pour leurs dieux que pour l'eau-de-vie allemande dont les traitants les empoisonnent. Un événement pénible,

1. [Il faut surtout mentionner parmi les ouvrages parus depuis : Delafosse, *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues*, Paris, 1904, in-8 ; *Essai sur la langue mandé*, Paris, 1902, in-8].

la mort de l'administrateur de Thiès qui expira entre mes bras, arrêta mes recherches pendant quelques jours, mais cependant je pus, grâce à un des fils du chef du village, réunir un vocabulaire de 1.500 mots ou phrases en dialecte nône, plus une douzaine de contes qui font connaître, mieux que toutes les descriptions, l'état moral de cette race, présentée d'ailleurs sous un jour peu favorable. Elle paraît avoir précédé dans le pays les émigrations des Wolofs et des Pouls et n'avoir rien de commun comme origine avec les Sérères-Sines, venus peut-être de la Cazamance ; quant à sa langue, on doit jusqu'à présent la considérer comme isolée au milieu des groupes sénégambiens.

Au mois de mars, je pris passage sur l'aviso colonial *le Dakar* après avoir sollicité, par l'entremise de l'Académie des Inscriptions, une prolongation d'un mois de congé. Elle me fut accordée en temps utile, mais l'administration du Sénégal, ou plutôt le secrétaire général, directeur de l'intérieur par interim, me fit transmettre trop tard la dépêche (trois semaines après son arrivée !) pour que je pusse en profiter et séjourner deux mois au lieu de trois semaines, dans les Rivières du Sud.

Une question intéressante de linguistique se pose au sujet des populations massées sur la côte, à l'embouchure des rivières, et inférieures en civilisation à leurs voisins de l'intérieur : Mandingues, Wolofs, Sousous et Foulahs. Appartiennent-elles à une seule race, ou sont-elles les débris de peuplades hétérogènes refoulées à différentes reprises, acculées à l'Océan et renfermées dans les îles Bissagos ? Au

point de vue linguistique, la seconde hypothèse est la plus vraisemblable, et bien que le retard inexplicable que j'ai signalé plus haut ne m'ait pas permis de réunir tous les éléments de la question, du moins les données que j'ai recueillies ne laissent pas de doute.

Le but de mon voyage était le Rio Nunez où je devais, plus qu'ailleurs, trouver groupées sur un espace de terrain relativement restreint plusieurs des races antérieures aux dernières émigrations. De plus, M. V. Largeau, administrateur du cercle et mon ami personnel, mettait à ma disposition, outre son hospitalité, le crédit que les populations noires s'empressent de lui accorder. Arrivé à Samia, je remontai en pirogue le Rio Nunez au milieu des forêts vierges et, installé au poste de Boké, je commençai mes recherches. Parmi les principales tribus sont les Landoumans et les Bagas, ces derniers portant les dents limées en pointe et suspects d'anthropophagie. Leurs langues, dont je rapporte deux vocabulaires étendus, sont étroitement apparentées au bullom de Sierra-Leone étudié par Nyrop en 1814, et au temné de la côte des Graines, bien connu par les travaux de Schlenker.

Près de l'embouchure du fleuve vivent les Nalous, refoulés vers la mer par les Bagas, les Landoumans et les Sousous. Leur langue, dont j'ai recueilli un vocabulaire, diffère de toutes celles de la côte et je n'ai pu la rattacher à aucune de celles que l'on parle en Guinée. Toutes ces populations sont fétichistes et tiennent en grand honneur une association secrète, les Simos, répandus dans tout ce pays.

La veille de mon départ, on m'amena un dyoula de l'embouchure du Rio Grande, de ceux que les Portugais nomment Biafade. Il parlait un dialecte étranger à celui de tous les gens de la côte, quoique peut-être il soit à rapprocher du balante et du feloup de la Casamance.

A mon retour, je m'arrêtai à l'île de Boulam, dans l'archipel portugais des Bissagos où ne vivent pas moins de quatre populations différentes. Je pus constater, en relevant le vocabulaire de trois d'entre elles, que le bram et le manjak sont de même origine, tandis que le bidyogo en diffère absolument. L'embouchure du Rio Grande, le Rio Cassini, la Cazamance et l'archipel des Bissagos offrent une riche moisson à celui qui pourra consacrer plusieurs mois à étudier les langues diverses parlées sur une surface peu considérable.

Le reste de mon séjour au Sénégal fut employé à copier des fragments d'un manuscrit de littérature arabe, à relever le catalogue de la Bibliothèque de Bou'l Mogdad et à compléter mes recherches sur le zénaga et le folklore wolof.

CHAPITRE X

LES BAMBARAS[1]

(J. Henry. *L'âme d'un peuple africain*, Munster i. W. 1910, in-8).

L'abbé Henry a passé de longues années chez les Bambaras ; je ne sais si, en qualité de missionnaire, il y a fait beaucoup de conversions : on ne le croirait pas, à l'entendre parler de la mentalité de ses ouailles (p. 10, 67 et spécialement ch. VIII), mais comme observateur, il a vu et retenu beaucoup de choses et sa connaissance de la langue lui a été d'un grand secours. On doit donc accorder toute confiance à ce qu'il rapporte pour l'avoir observé de ses propres yeux. Mais quand il s'agit de l'interprétation, c'est autre chose. Ni plus ni moins qu'un Bambara, il se laisse influencer, à son insu, par les préjugés de sa religion ; tout ce qui peut se rattacher aux doctrines juives ou chrétiennes est pour lui l'œuvre du diable qui dispute à Dieu le gouvernement du monde ; nous ne sommes pas loin du manichéisme. Un exemple nous en est donné par l'auteur (p. 54, note 1), à propos du *Korti*, anathème doué d'action par lui-même, qu'on lance comme un chien sur un ennemi et qui,

1. *Revue de l'histoire des Religions*, mars-avril 1912.

s'il ne tue pas du coup, cause une syncope, de la fièvre et une sorte d'empoisonnement du sang. L'abbé Henry, ayant reçu d'un chef de Komo l'anathème en question, fut si émotionné comme il l'avoue, qu'il ressentit des tiraillements d'estomac, s'accrocha à un mur pour ne pas tomber et fut en proie à un malaise qui dura de cinq à dix minutes. D'ailleurs, il ajoute naïvement que la fatigue de deux jours de marche put bien y être pour quelque chose.

Une autre preuve de son manque d'impartialité, c'est sa haine (le mot n'est pas trop fort) pour l'islâm[1]. Quelque opinion qu'on puisse avoir sur cette religion au point de vue du progrès, elle n'en subsiste pas moins et il n'est pas permis, en raison des millions de Musulmans que la France compte comme sujets, de se désintéresser de l'islâm, comme le voudrait l'auteur (p. 51). Le fanatisme, dans un sens ni dans l'autre, ne peut diriger l'action d'un gouvernement. M. Henry restreint au strict minimum l'influence que l'islâm a eue sur le fétichisme des Bambaras. Elle ne se réduit pas à un simple emprunt de mots et, si la croyance en Dieu et aux génies est indigène, il n'en est pas de même d'une foule de légendes provenant de traditions défigurées par les

1. Cette haine se manifeste d'une façon enfantine chaque fois qu'il en trouve l'occasion : par exemple, quand il cherche à ridiculiser la prière musulmane : p. 13, au bas ; « Le Musulman *hurlait* à l'Orient sa *fade* formule et ses « Dieu est grand » : il se prosternait, il s'accroupissait sur ses talons, secouant (*sic*) d'un air béat les index », p. 131-132, « la *fade* et *froide* formule, les *stupides prosternations* et les *gênantes* ablutions des *fils de l'Islam* ». Un Musulman fanatique, procédant à la manière de l'abbé Henry, aurait beau jeu à qualifier de la sorte les pratiques du catholicisme, comme le signe de la croix, l'inclinaison devant le Saint-Sacrement, les génuflexions, l'usage de l'eau bénite, du Saint-Chrême, etc.

populations qui ont servi d'intermédiaires. La meilleure preuve, comme l'a fait remarquer M. Delafosse [1], c'est que ces conceptions n'existent pas chez les Mandés païens, et que Dieu y est désigné par *Ka* ou *San* et non par le terme arabe *Allah*. A ce propos, M. Henry semble (p. 62) faire un reproche grave aux Bambaras de prononcer pour un rien le nom de Dieu. La formule *Nébi Allah Tanoun* (qui signifie *je remercie le prophète de Dieu* et non *je remercie Dieu*) est, suivant lui, une banalité. Mais croit-il qu'en Europe, le nom de Dieu, surtout dans les jurons, ne soit pas prodigué à tort et à travers et attache-t-on une importance religieuse à la formule : Adieu? Cette critique mettra, je pense, en relief l'état d'esprit dans lequel l'abbé Henry a écrit son livre.

Mais il y a les faits qu'il a observés et rapportés et qui fourniront une riche mine quand on fera la synthèse du fétichisme chez les populations mandé dont les Bambaras ne forment qu'une partie. On peut citer tous les chapitres ; celui du Tabou où l'auteur établit bien nettement la différence avec les totems indiens ou australiens ; les chapitres relatifs aux divers génies, et surtout ceux qui traitent de la vie sociale ; naissance, circoncision, mariage, funérailles. Il faut signaler aussi diverses légendes, celle des deux *Kouloubali* (p. 18-19) ; celle d'une branche *Faraoulé* (p. 19-20) ; celle des deux *Djara* (p. 20) ; celle des Sourakés (p. 20-21), celle des voyageurs à la Mekke (p. 131-132) ; plusieurs chansons et for-

1. *Revue d'ethnographie*, t. II, p. 11.

mules; enfin les photographies qui complètent les descriptions. L'index est incomplet [1].

1. On peut regretter que la forme laisse parfois à désirer sous le rapport de la correction et les fautes ne sont pas toujours dues à l'imprimeur. P. 12, toute simple que *soit* votre augmentation : p. 13, le flot (des sauterelles) continuait à *bosser* du dos : *ibid.*, un *liserai* vert-pâle : p. 14, après avoir versé *à un peu tout et sur tout* ; p. 16, toute frappante que *soit* l'analogie : p. 25, tout *succulant* (*sic*) qu'il *soit* ; p. 34, plus nombreux sont ceux qui *briguent de l'être* ; p. 75 : « Le catholique, par sa croyance à l'Ancien Testament, semble *friser* aux yeux du Noir l'Islamisme, mais s'il s'en *sépare au Christianisme* (?) il lui apparait comme appartenant à une secte *découlant* en droit de l'islamisme », etc.

CHAPITRE XI

L'ISLAM[1]

I

H. de Castries, *L'Islam,* Paris, 1896, in-12.

On pourrait reprocher à l'auteur de n'avoir pas justifié les promesses du titre, s'il n'y avait joint le sous-titre : *Impressions et études*, qui en restreint immédiatement la portée. Nous ne devons donc pas lui demander de comprendre, dans un volume, même d'une manière sommaire, tout ce qui concerne la religion musulmane ; ses origines, sa fondation, ses développements, ses transformations au contact du christianisme ; on arrivera à la fin du livre sans connaître les quatre rites orthodoxes ; le schisme chi'ite, les doctrines dissidentes qui apparurent dès les premiers jours du Khalifat, la querelle des Mo'tazilites dont la défaite amena l'immobilisation de l'islâm et causa la faillite de la civilisation arabe, sont passés sous silence. C'était le droit de l'auteur, du moment qu'il n'entendait donner que des études partielles. En même temps ce sous-titre nous avertit qu'il y aurait de l'injustice à juger trop sévèrement ces mêmes études ; ce sont des *impressions* et non, comme le croit l'auteur, un tableau impartial de l'islâm. Il est toujours délicat d'apprécier les impressions d'un écrivain, surtout quand il

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-février 1897.

est de bonne foi et de bonne volonté, comme M. de Castries. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver ce que nous aurions réclamé, s'il s'était agi tout simplement d'études musulmanes : un livre qui fût en France, ce que sont à l'étranger, par exemple, les *Muhammedanische Studien*[1] de Goldziher (ouvrage d'une importance capitale et qui n'est pas même cité). Tout au plus, pouvons-nous apprécier l'exactitude des informations de M. de Castries[2]. Celui-ci en effet nous raconte, comment au commencement de son séjour en Algérie, il fut frappé du caractère théâtral de la prière récitée en plein désert. Le pittoresque de la scène cache à bien des spectateurs ce qu'il y a de pharisaïque dans l'accomplissement de cette formalité, car la prière musulmane n'est pas autre chose. Mais tous ceux qui s'y sont laissé prendre n'ont pas eu, comme M. de Castries, la sincérité de revenir sur leur première impression et de reconnaître leur erreur. Celle-ci cependant a persisté plus que ne croit l'auteur et elle a influé à son insu sur son appréciation du Prophète[3]. Pour lui, Moḥammed est de la plus entière bonne foi dans la première partie de son existence et, il serait tenté de le dire, dans la seconde. Il eût été bon en cela,

1. [Et l'ouvrage du même auteur paru depuis : *Vorlesungen über den Islâm*, Heidelberg, 1910].

2. Il ne saurait être question, bien entendu, de relever une à une les erreurs de détail. C'est une tâche qui reviendrait plutôt à la *Revue critique* qu'à la *Revue de l'Histoire des Religions*. Je dois cependant signaler la méprise de la page 223 où il est dit que *le sultan se fait appeler cheikh ul islam (pontife-roi de l'Islam)*. M. de Castries ne paraît pas se faire une idée bien nette des fonctions de *cheïkh ul islam* qui n'ont rien de commun avec le titre de *Khalife*. De même, p. 347, note, où le surnom d'Ech Cha'rânî est expliqué par *le Chevelu*.

3. [Cf. aussi les derniers travaux du P. Lammens, entre autres *Fâtima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912].

de citer et de combattre, puisque l'auteur en juge autrement, l'opinion des orientalistes qui font autorité sur ce point : MM. Sprenger, Noeldeke et Muir et qui sont loin d'accorder au fondateur de l'islâm les qualités et les vertus qui lui sont reconnues ici. La question de son état physique, par exemple, qui eut tant d'influence sur sa destinée et celle de sa religion, méritait d'être signalée avec tous les développements qu'elle comporte, car les extases du Prophète tiennent autant de la pathologie que de l'histoire religieuse. L'appréciation du Qorân est trop simple et l'on ne saurait, en dépit de l'admiration de J.-J. Rousseau, piètre témoignage en la matière, y voir un chef-d'œuvre d'un bout à l'autre. Cette théorie du bloc n'a pas ici sa raison d'être. Il fallait faire la séparation des sourates et nul doute qu'en s'inspirant de la *Geschichte des Qorans* de M. Noeldeke, M. de Castries n'eût reconnu que, si pour les premières en date (les dernières du livre), Moḥammed fut inspiré (dans le sens tout particulier qu'on attache aujourd'hui à ce mot, en tenant compte de ses hallucinations), dans les dernières au contraire (les premières du livre), destinées à servir de dogme et de code, on sent, à la marche d'un style qui se traîne de verset en verset, que l'inspiration a cessé et a été remplacée par d'autres qualités moins brillantes, mais plus sérieuses : celles qui convenaient à l'organisation d'une nouvelle société. Le législateur a succédé à l'inspiré.

Naturellement, ce n'est pas à ce point de vue que le Moyen Age a considéré Moḥammed, et ce n'est pas une des parties les moins intéressantes du livre

de M. de Castries que celle où il a rappelé quelques-unes des formes bizarres sous lesquelles le poète le représentait [1]. Dans l'appendice où il a réuni ces fragments [2], il fallait faire le départ entre ce qui est antérieur aux croisades et ce qui ne représente plus que des lieux communs. Lorsque des chevaliers revenus de Terre Sainte font connaître par des récits authentiques les véritables Sarrasins, l'imagination populaire ne les accepte pas. Le jongleur, l'homme de métier qui flatte les habitudes routinières de ses auditeurs, continue à transformer les Musulmans en païens, et réédite sans cesse les sentiments stéréotypés pour ainsi dire, par l'épopée antérieure [3]. Ce manque de chronologie dans les citations de M. de Castries l'a empêché d'arriver à la solution d'un problème assez curieux, alors qu'il était sur la bonne voie. Entre autres fables, les poètes et historiens, ou prétendus tels, attribuent aux musulmans l'adoration de l'idole Mahom. La connaissance de l'islâm, par contact *immédiat*, vint d'abord par l'Espagne ;

1. C'est encore une erreur de dire (p. 255, note 1) que ce sujet (les idées du Moyen Age sur Mohammed et la religion musulmane) « n'a encore tenté aucun des savants historiens du Moyen Age ». Sans parler du chapitre de Le Roux de Lincy (*Le livre des Légendes*, Paris, 1836, in-8, p. 50-56), de l'essai mis par E. du Méril en tête de son édition du poème latin sur Mohammed (*Poésies populaires du Moyen Age*, Paris, 1847, in-8, p. 369-415), M. de Castries aurait dû consulter et citer la précieuse monographie de M. d'Ancona qui a laissé peu de chose à ajouter : *La leggenda di Maometto in Occidente* (*Giornale storico della litteratura italiana*, 1889, t. XIII, p. 199-281), où l'on voit entre autres que Mohammed était un cardinal qui fonda une religion, de dépit de ne pas avoir été élu pape.

2. Le travail avait déjà été fait par R. Schrœder, *Glaube und Aberglaube in den altfranzosischen Dichtungen*, Erlangen, 1886, in-8, p. XII. A propos du *Roman de Mahomet*, il valait mieux consulter l'édition de Ziolecki (Oppeln, 1887) que celle de Reinaud (et non Rainaud, p. 22, note 2) : il fallait aussi comparer ce texte au poème latin cité dans la note précédente et qu'Edelestand Du Méril considérait comme son original.

3. C. des Granges, ap. *Romania*, octobre 1896, p. 599.

avant les croisades, la guerre sainte avait mis en rapport, de l'un et l'autre côté des Pyrénées, chrétiens et musulmans ; le souvenir de la légende de la fille du comte Julien s'est conservé dans le roman d'Anséis de Carthage. Un écrit singulier, mais qui a exercé une grande influence, d'autant qu'on l'attribuait à l'un des douze pairs de Charlemagne, l'archevêque Turpin, nous fournit l'explication du problème en question. Les auteurs arabes ont mentionné une statue d'Hercule qui exista longtemps à Cadix et qui ne fut détruite qu'en 540 de l'hégire (1145-1146 de J.-C.) par l'amiral 'Ali ben 'Isa qui espérait y trouver un trésor. C'est de cette statue qu'il est question dans la Chronique de Turpin [1], et aussi dans la Saga islandaise d'Olaf Haraldson qui la vit encore en 1014 de notre ère à l'endroit qu'elle nomme Karlssar « les eaux de l'homme » et non « les eaux de Charles » comme on traduit communément [2]. On peut donc expliquer d'une façon historique l'origine de « l'idole Mahom » ; mais quant à Tervagant où l'on a vainement essayé de retrouver Hermès Trismégiste, grâce à la leçon douteuse Termagant, il est resté jusqu'à présent irréductible.

On doit aussi reprocher à M. de Castries d'avoir été trop absolu dans son jugement sur la connaissance que les théologiens du moyen âge avait de

1. Le nom qu'elle lui donne est du reste probant : *salam* (pour *sanam*) *Cadir*, en arabe « l'idole de Gadir ».

2. Cf. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen Age*, 3e éd., Leyde, 2 v. pet. in-8, 1881, t. II, p. 312, et appendice p. XCIII et XCIV ; Riant, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre-Sainte*, Paris, 1865, in-8, p. 74 et 120 [et mon article, *Hercule et Mahomet*, *Journal des Savants*, 1903].

l'islâm. Sans doute, la plupart d'entre eux le jugeaient avec ignorance, même avec mauvaise foi ; mais il ne faut pas oublier que Pierre de Cluny avait fait faire par Robert Retinensis et Hermann le Dalmate une traduction latine du Qorân pour servir à sa réfutation [1]. D'un autre côté, la question de savoir si Moḥammed était lettré ou non est à peu près insoluble.

Il eût été aussi plus prudent de faire des réserves sur les légendes musulmanes relatives à l'accueil reçu près du négous d'Abyssinie par les premiers prosélytes qui, peu friands du martyre, s'enfuirent de la Mekke au commencement de la persécution. Les annales éthiopiennes sont muettes sur cet épisode et nous n'avons là-dessus que des témoignages musulmans. Rien ne prouve, si les fugitifs ont eu réellement une entrevue avec Gabra Masqal, qu'ils aient affirmé de leur doctrine autre chose que ce qui était d'accord avec le christianisme : n'oublions pas que, de l'aveu même des historiens arabes, quelques-uns restèrent dans le pays et se firent chrétiens.

Quant à la fin attribuée au Prophète par les trouveurs du moyen âge, il est probable qu'elle vient des chrétiens d'Orient chez qui elle a encore cours aujourd'hui. M. de Castries a passé sous silence l'épisode très grave et que les Chi'ites ont exploité à leur avantage : Moḥammed demandant à écrire (ou faire écrire) ses dernières volontés et 'Omar s'y refusant.

1. Elle a été publiée par Bibliander, Zurich, 1550, in-f° et un fragment (Sourates XIV et XV) par Nissel, à la suite des trois Epîtres catholique de saint Jean, en arabe et en éthiopien (Leyde, 1654-1655, in-4) [La préface de Robert est reproduite en tête de la Réfutation de Pierre le Vénérable : Migne, *Patrologie latine*, t. CLXXXIX, Paris, 1854, col. 657-660].

Le chapitre qui suit : *L'islamisme pendant les conquêtes et la domination arabe* est exact en général ; pourtant il faut rectifier ce que dit M. de Castries que « les chrétientés... d'Afrique ne luttèrent que faiblement pour la défense de leur foi ». C'est encore cet excès de généralisation que j'ai signalé. Les apostasies successives des Berbères, les soulèvements qui, sous des chefs juifs (?), chrétiens et païens, refoulèrent les conquérants musulmans jusqu'en Tripolitaine, montrent que malgré ses doctrines égalitaires, l'islâm eut du mal à s'implanter chez des populations qui le subirent plus qu'elles ne l'acceptèrent, sous la pression la plus tyrannique. Si en Egypte et en Syrie, les indigènes virent dans les Arabes des libérateurs de la domination byzantine, en Afrique (Berbérie), les Grecs et les métis libycolatins, ceux qu'Ibn Khaldoun nomme des Africains (Afâreq) firent avec les Berbères cause commune avec les Arabes. Nous voilà loin de « l'endosmose morale » inventée par un apologiste de l'islam (Burdo) qui ne l'a vu que par un côté particulier. M. de Castries s'étend longuement sur la tolérance de l'islâm vis-à-vis du christianisme vaincu, mais là encore, il fallait distinguer les époques. Comme le dit parfaitement Dozy [1] : « Les Arabes, quand ils eurent affermi leur domination, observaient les traités avec moins de rigueur qu'à l'époque où leur pouvoir était encore chancelant. » Et, après avoir cité de nombreux exemples de mauvaise foi et de persécution de la part des Musulmans, l'illustre histo-

1. *Histoire des Musulmans d'Espagne*, t. II, p. 48.

rien conclut : « Il arriva en Espagne ce qui arriva dans tous les pays que les Arabes avaient conquis ; leur domination, de douce et d'humaine qu'elle avait été au commencement, dégénéra en un despotisme intolérable. Dès le IXe siècle, les conquérants de la Péninsule suivaient à la lettre le conseil du khalife 'Omar qui avait dit assez clairement : Nous devons *manger* les chrétiens, et nos descendants doivent manger les leurs tant que durera l'islamisme. » On voit ce qu'on doit penser de la tolérance qui, au dire de M. de Castries, semblerait avoir été pratiquée de 711 à 1492 ; il a eu tort de tirer de quatre ou cinq anecdotes une théorie que l'étude des faits restreint à sa juste valeur[1].

La polygamie (ch. III) a été reprochée à tort à l'islâm, comme le dit fort justement M. de Castries, mais ce qu'on doit lui reprocher, c'est de l'avoir régularisée et de l'avoir fait entrer dans les mœurs, ainsi que le concubinage. Ici, Moḥammed a cédé à ses propres penchants et la loi qu'il a établie et que lui-même a plus d'une fois violée, n'a eu d'autre but que de les justifier. Non seulement en tolérant quatre femmes légitimes, mais en autorisant le fidèle à conserver comme concubines, esclaves ou libres, autant de femmes qu'il peut en entretenir, le Prophète, qui manqua tout le premier à la prescription, — bien large cependant — qu'il

1. Quant à l'anecdote citée p. 87 et qui est empruntée à El Tortouchi, j'estime que Dozy avait mieux compris le sens que M. de Castries et puisque l'auteur donne p. 91, note 1, la bibliographie de la persécution de Cordoue au temps d'Euloge, je lui rappellerai qu'il aurait dû ajouter l'ouvrage capital de Baudissin, *Eulogius und Alvar*, Leipzig, 1872, in-8. La lecture du premier chapitre (*Die Christen unter der Maurenherrschaft*) rectifierait bien des appréciations erronées.

avait établie, n'apporta aucun frein à la dissolution qui aurait régné dans l'Arabie anté-islamique. Quand M. de Castries aura étudié de près et dans les textes cette société calomniée par les apologistes intéressés de l'islâm, il verra quel abaissement a subi la condition de la femme sous l'empire de la loi musulmane [1]. De plus il est inexact de dire (p. 120-121), d'après des auteurs sans critique comme Tornauw et Eschbach, que le Prophète « établit d'une façon relative l'indissolubilité du mariage qui ne peut être rompu que par la répudiation et le divorce soumis à de sévères formalités ». C'est un auteur musulman, pris au hasard, qui se chargera de rectifier cette assertion erronée parce qu'elle part d'une conception a priori, en contradiction avec les faits. Je conseillerai à M. de Castries de lire dans le récit des voyages d'Ibn Baṭṭoutah, le Marco-Polo de l'islâm, l'histoire des unions temporaires qu'il contracta légalement partout où il séjourna et qu'il dénoua avec la plus grande facilité. Et Ibn Baṭṭoutah était, au point de vue musulman, un homme vertueux et instruit, un magistrat (il exerça les fonctions de qâdhi) faisant bâtonner ceux qui ne se rendaient pas à la mosquée pour la prière du vendredi (t. IV, p. 151-152). Qu'on juge des autres ! Je suis encore en désaccord avec M. de Castries

1. On cite Harith et Ghailân comme ayant eu dix épouses : le fait a paru assez rare pour être rappelé : faut-il observer combien ce nombre est inférieur à celui des femmes parquées aujourd'hui encore dans les harems des souverains musulmans les plus orthodoxes. L'histoire nous fournit une preuve de cette démoralisation : dans la dynastie des khalifes abbâsides, l'idéal de l'orthodoxie musulmane, sur les 23 premiers, *dix-huit* sont nés de femmes esclaves, *cinq* seulement de l'une des quatre femmes légitimes. Où est le progrès ?

sur la démoralisation qu'entraîne pour toute une classe de population, dont aucun sentiment moral ne peut réprimer les passions, le célibat forcé ; cette démoralisation existe dans tout pays musulman et les prescriptions pénales qui sont citées en note (p. 119) sont restées lettre morte (celle indiquée dans le *Qorân*, IV, 20, est du reste très légère). Pour cette question, je me contenterai de citer l'opinion d'un officier qui a vécu longtemps au Maroc [1].

En ce qui concerne le paradis musulman, l'auteur semble croire que les félicités matérielles qui y sont promises ne sont que des allégories. Ici, le désir de réhabiliter l'islâm l'a encore entraîné trop loin. Toutes les interprétations sont permises, mais je doute fort que l'immense majorité des Musulmans y voie autre chose que des jouissances charnelles, conformes d'ailleurs aux goûts du Prophète. Pour défendre son interprétation, M. de Castries a recours à celle qui a été donnée du *Cantique des Cantiques*, où des exégètes timorés, scandalisés de quelques expressions, ont cherché à donner à ce livre un caractère symbolique (on a été jusqu'à y voir l'union de l'Église et de Jésus-Christ !) C'est vouloir expliquer *obscurum per obscurius* [2].

1. Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris, 1885, in-8, p. 170. M. Kocher, dans son travail sur *La criminalité chez les Arabes au point de vue de la pratique médico-judiciaire*, Paris, 1884, in-8, n'a fait qu'effleurer le sujet; il aurait trouvé des matériaux plus abondants dans les archives des tribunaux, des cours d'assises et des conseils de guerre ; encore, la justice française n'intervient-elle que lorsqu'il y a violence et lorsque l'affaire n'est pas étouffée ; cependant il en dit assez pour réfuter M. de Castries.

2. Ces efforts d'imagination chez certains interprètes sont dignes de ceux du curé qui dans le conte de l'abbé de Voisenon, *La Bulle*, commente en chaire une chanson grivoise substituée à son insu à la bulle *Unigenitus*.

Je passerai rapidement sur les derniers chapitres : dans celui qu'il a consacré au fatalisme (ch. v), M. de Castries a fait lui-même la critique de l'islâm, en remarquant qu'il retranche de la vie un puissant levier moral. Celui où il est question de l'extension de cette religion dans les temps modernes est trop sommaire (rien sur l'Inde et l'Australasie)[1]. C'est une croyance aussi fausse que généralement répandue, qu'il n'y a pas d'apostats dans l'islâm[2] ; ils sont moins nombreux dans cette religion qu'ailleurs, parce qu'à l'exception de l'Espagne et du Portugal. les nations chrétiennes, France, Angleterre, Hollande Russie, Autriche, Allemagne, qui comptent des sujets musulmans, ont toujours pratiqué envers eux la tolérance la plus large. Au contraire, en Espagne et en Portugal, tout ce qui n'émigra pas (et ce fut d'abord le petit nombre) fut obligé de se convertir et les apostats furent nombreux. D'un autre côté, dans les états musulmans qui ont conservé leur autonomie, la conversion d'un fidèle à un autre culte serait punie de mort, exemple à ajouter à ceux de la *tolérance* musulmane. En revanche, M. de Castries est

1. L'étymologie de Madagascar par Madécasses bar (!) est absolument sans valeur. Sur la présence de coutumes musulmanes (et non de pratiques religieuses) M. de Castries aurait pu consulter l'ouvrage de M. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Paris, 1891-1892, in-8.

2. Faut-il citer au hasard Djabalah, le contemporain du Prophète ; Léon l'Africain ; les descendants de la famille royale des Hafsides de Tunis ; le fils de Selim et Teumi, chef d'Alger et des Thâ'aliba ; le moine qui fournit à Walter les renseignements sur Mohammed.

> Suum detinuit aliquanto tempore quemdam
> Qui Machomis patriam gestaque dixit ei.
> Qui de progenie gentili natus et altus,
> Christi baptismum acceperat atque fidem

On comprend que je ne puis en dresser une liste complète dans cette note. Une chronique arabe sur les guerres d'Abyssinie, dont je prépare l'édition, en cite un grand nombre rien que dans ce pays [*Histoire de la Conquête de l'Abyssinie*, Paris, 1897, 2 v. in-8].

absolument dans le vrai lorsqu'il signale, dans le dernier chapitre, le danger que les confréries religieuses font courir à la pacification en Algérie, pacification qui s'impose par la force des choses. Ce n'est pas impunément que, pendant un demi-siècle et plus une fraction de la société musulmane a vécu côte à côte avec la société française ; une évolution sociologique en est résultée et, contrairement à l'opinion de M. de Castries, cette évolution est un bienfait. C'est le commencement de l'assimilation qui se fera à la longue, par la communauté des intérêts, si elle n'est pas retardée par les folles entreprises des esprits impatients ou ignorants ; c'est ce qui a été compris des missionnaires catholiques eux-mêmes qui ont su s'abstenir de tout prosélytisme ; c'est ce qui doit diriger la politique de la France en Algérie et non une sentimentalité de mauvais aloi et l'application d'utopies, plus dangereuses qu'une insurrection.

II

Carra de Vaux, *Le Mahométisme,* Paris, 1898, in-12 (1).

On a beaucoup écrit en France sur l'islâm et son fondateur, mais il n'existait pas d'ouvrage qui, composé par un orientaliste et destiné au grand public, présentât la sûreté d'information et la justesse d'appréciation de celui que vient de faire paraître M. Carra de Vaux. Je ne rechercherai pas si des sentiments personnels ont contribué à la seconde de ces qualités ; il suffit que l'auteur ait rencontré juste et mis

1. *Revue de l'histoire des Religions,* septembre-octobre 1898.

en lumière des faits que de récents apologistes de l'islâm, autant par ignorance que par parti-pris, avaient laissés dans l'ombre. Cette étude s'ouvre par un tableau animé de l'Arabie anté-islamique au moment de la prédication de Moḥammed ; viennent ensuite les débuts du Prophète et sa vocation où M. Carra de Vaux reconnaît, après Sprenger, Muir et Nœldeke « les accès d'une névrose plus ou moins voisine de l'épilepsie ». L'auteur suit l'histoire de Moḥammed jusqu'à sa mort ; peut-être aurait-il dû consacrer quelques lignes aux doutes et aux disputes qui l'assaillirent à sa dernière heure et qui furent étouffés sous la main brutale de 'Omar. Des considérations sur les premiers temps qui suivirent la mort de Moḥammed, les luttes pour sa succession en vertu de ce principe musulman « qu'en matière politique la force fonde la légitimité », la fixation de rédaction définitive du Qorân par le procédé arbitraire de 'Othmân, la réglementation de la tradition qui complète le Livre sacré, la réaction de l'esprit de raison et de liberté contre la tyrannie du dogme et en particulier du fatalisme ; l'écrasement de la doctrine du libre arbitre ; le triomphe fatal pour l'avenir de l'Islâm des doctrines d'El Ghazâli que M. Carra de Vaux compare à saint Thomas d'Aquin ; la naissance du mysticisme si étranger à l'esprit primitif de l'Islâm et la création des ordres religieux qui en fut la conséquence, sont exposés successivement d'une manière nette par M. Carra de Vaux qui termine par cette conclusion : « Si on compare sa pensée et son œuvre (de Moḥammed) aux institutions existant alors dans les autres états, on les juge presque bar-

bares. Son défaut principal comme celui de l'islâm, fut de laisser en toute chose trop d'empire à la force. » Il était bon que cela fût dit par un orientaliste compétent pour détruire la légende fabriquée par des Orientaux peu scrupuleux et des Occidentaux ignorants, de l'islâm présenté comme une religion de douceur et de tolérance.

Dans la seconde partie, « les Réactions aryennes » M. Carra de Vaux présente un tableau d'ensemble d'un sujet qui n'a encore été abordé que sur quelques points isolés. Il faut reconnaître que Littré, qui n'est pas cité, avait déjà étudié la question du choc de l'aryanisme et du sémitisme pour l'empire du monde, au temps de Carthage et de Rome. L'histoire de l'hétérodoxie dans l'islâm a son importance, car c'est là que fut, comme souvent dans le christianisme, le dernier refuge d'une nationalité politiquement détruite. C'est ainsi que les prétentions chiites, bientôt érigées en dogme, trouvèrent un asile en Perse, et que le gendre de Moḥammed, le représentant de la légitimité arabe, servit, comme le dit très justement M. Carra de Vaux, « de signe de ralliement à toutes les hérésies » (à son insu). L'auteur passe en revue les luttes entre les Omayades et les 'Alides, luttes qui se compliquèrent lorsque les doctrines professées par les non-conformistes, haïssant également l'un et l'autre parti, apportèrent un nouvel élément de trouble et de confusion. Le chiisme adopta la croyance persane [1] d'un dernier prophète,

1. Je crois qu'il y aurait lieu d'accorder une plus grande place que ne fait M. Carra de Vaux, à l'influence des doctrines apocalyptiques juives et chrétiennes sur les croyances mahdistes ; on connaît le rôle que, suivant les Musulmans, Jésus jouera à la fin du monde.

le Mahdi, et la question se débattit alors, par les armes naturellement, des vrais et des faux Mahdis. L'historique de M. Carra de Vaux est suffisamment détaillé et l'on peut suivre sans embarras la marche des événements à travers l'histoire musulmane. Un chapitre est consacré aux Ismaélens et aux procédés employés par les missionnaires pour grouper, d'après différents degrés d'initiation, les hommes professant les doctrines les plus diverses, et aboutir à une sorte de gnosticisme. On lira avec intérêt l'histoire des vicissitudes de cette secte dont une branche, celle des Assassins, est restée célèbre et dont les Druzes sont actuellement les derniers représentants. Quelques pages sont consacrées au soufisme et à son développement, au mahdisme actuel et au senoussisme dont l'extension a été contrariée, sinon arrêtée de nos jours. Enfin le livre se termine par l'histoire dramatique de la fondation du bâbisme qui a fait revivre de nos temps des scènes de la passion et que n'ont pu anéantir les féroces persécutions du précédent Chah de Perse, le fratricide Naṣir eddin Chah.

Au courant de la lecture, j'ai relevé quelques inexactitudes et quelques lacunes ; je crois devoir les signaler en vue d'une seconde édition, sans qu'elles puissent rien retrancher aux éloges que j'ai donnés en commençant. Ces observations ne portent que sur des points très secondaires. P. 13, note, au lieu de *dont M. J. H. Derenbourg publie à Paris le Corpus*, lire *dont MM. J. et H. Derenbourg publient à Paris le Corpus*. P. 14. Au lieu de Courtellemont, parmi ceux qui ont rapporté de la Mekke des photo-

graphies authentiques, il eut mieux valu citer Subhi-bey. — P. 20, note : les extraits de M. de Castries ne sont pas à mentionner à côté des travaux de Schrœder et de D'Ancona. — P. 27, le miracle du cœur de Moḥammed lavé par deux anges me paraît une légende créée par ceux qui ont pris à la lettre le verset 4 du Psaume L (Vulgate) : cette légende se trouve déjà dans la vie de S. Timothée l'anachorète. — P. 55 note. C'est par erreur que M. Carra de Vaux dit que M. Snouck Hurgronje « *a décrit* de visu *les fêtes du pèlerinage dans son ouvrage* Het Mekkansche Fest, 1880 ». Cet ouvrage, comme M. de Goeje a bien voulu me le confirmer dans une lettre, est une thèse de doctorat composée sous ses auspices, bien avant la visite de M. Snouck Hurgronje à la Mekke. On sait que par suite d'une indiscrétion de M. de L..., il dut quitter cette ville avant le commencement des fêtes du pèlerinage. — Même note, p. 54 : le livre de M. d'Avril n'est qu'une compilation sans importance; mieux valait citer Galland, Burckhard et Burton. — P. 76, note. La traduction du Qorân publiée par Bibliander ne fut pas faite au XVI^e^ siècle, mais au XII^e^ par Robert Retinensis et Hermann de Dalmatie, sur l'ordre de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (cf. Migne, *Patrologia latina*, tome CLXXXIX, col. 124 et suiv.). — P. 83, l'encyclopédie publiée par l'association connue sous le nom d'*Ikhouân es Ṣafa* (les Frères de la pureté) méritait une mention détaillée: au moins pouvait-on renvoyer à l'article de Stan. Lane-Poole (*Studies in a Mosquee*, Londres et Sydney, 1893, in-8, ch. VI). — P. 124. Je ne sais qui a appris à M. Carra de Vaux que les Abadhites actuels

« ont grand peur de verser le sang ». C'est entièrement inexact, et nulle part peut-être on n'a vu la férocité poussée jusqu'aux extrêmes limites comme dans les guerres civiles du Mzâb, jusqu'en 1882 (cf. de Motylinski, *Guerara depuis sa fondation*. Alger, 1885, in-8, p. 43-66 ; Robin, *Le Mzâb*, Alger, 1884, in-8, p. 34-37). La plupart des bouchers d'Alger sont abadhites. — P. 130. Une des plus curieuses manifestations du génie persan, les *Téaziés*, devait être au moins l'objet d'une note avec renvoi aux travaux de Chodzko, de Pelly, de Gobineau et à l'article de Renan (*Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, in-8, p. 185-217). — P. 176, le nom d'*ermite de Tlemcen* me paraît singulier pour désigner Abou Midian.

En somme, on peut dire que le livre de M. Carra de Vaux tient les promesses du titre et que nous avons enfin un ouvrage qui fera connaître au grand public l'histoire vraie de la religion musulmane, et qui rendra les plus grands services à ceux qui, sans être des spécialistes, s'occupent des questions religieuses sans esprit de parti.

CHAPITRE XII

DEUX PHILOSOPHES ARABES [1]

I

Carra de Vaux, *Avicenne,* Paris, 1900, in-8.

Il y a cinquante ans environ, Renan donnait, surtout d'après la version latine des œuvres d'Averroès, une étude qui est encore restée ce que nous avons de meilleur sur un des plus grands penseurs du moyen-âge. Aujourd'hui, M. Carra de Vaux consacre, d'après les textes arabes, à une autre des plus grandes figures de la philosophie, un volume qui sera bien accueilli, réserve faite des critiques de détail qu'il y a lieu de lui adresser. Mais Avicenne n'occupe qu'une partie du livre. Les cent vingt-six premières pages (plus du tiers de l'ouvrage) contiennent une esquisse de la philosophie musulmane, en prenant pour point de départ la théodicée du Qorân [2]. Il passe successivement en revue les mo'tazilites (ch. II) et les traducteurs (ch. III). Ici, il y a de nom-

1. *Revue de l'histoire des Religions,* juillet-août 1902.

2. A ce propos, une première critique. Il eût mieux valu, et M. Carra de Vaux en était certainement capable, traduire directement les passages cités, au lieu d'avoir recours (cf. p. 2, note 1) à une traduction vieillie et certainement en retard comme celle de Kazimirski. A tout prendre, tant qu'à avoir recours à une traduction, mieux valait s'adresser à celle de Palmer.

breuses lacunes à signaler. L'énumération des versions syriaques d'Aristote (p. 42 et suivantes) est incomplète. Depuis l'apparition de l'*Histoire de la littérature syriaque* de R. Duval [1] et de la *Short History of Syriac Literature* de Wright, laquelle n'est pas même citée [2], il a paru sur ce sujet des travaux qui méritent d'être rappelés à côté des dissertations de Hoffmann et de Baumstark, ainsi Friedmann, *Aristotelis Analytica bei den Syrern* [3]; Nagy, *Una versione syriaca degli Analitici d'Aristotele* [4]. — P. 47, note 2, sur les 'Ibadites de Hirah, il fallait citer la note de Quatremère, *Journal Asiatique*, novembre 1838, p. 502-503. *Ibid.*, note 3, ce n'est pas Caussin de Perceval qui a traduit la vie de 'Adi ben Zaïd d'après le *Kitâb el Aghâni* dans le *Journal Asiatique*, novembre 1838, c'est Quatremère, M. Carra de Vaux semble d'ailleurs avoir cité de mémoire, car cette traduction commence en décembre 1835 (p. 525-545) pour se terminer en novembre 1838 (p. 465-506). Puisqu'il mentionne (p. 52, note 2) la très médiocre histoire des médecins arabes de Wüstenfeld (en oubliant de citer le nom de l'auteur) il fallait rappeler l'*Histoire de la médecine et des médecins arabes* de Leclerc. — P. 54, note 1. Le mémoire de De Sacy sur le *Kalilah et Dimnah* est de 1816 et non de 1830. — P. 55, note 2, la dissertation de De Sacy sur les *Mille et une Nuits* est singulièrement vieillie; il fallait plutôt indiquer le

1. Paris, 1899, in-12.
2. Londres, 1894, pet. in-8.
3. Berlin, 1898, in-8.
4. Rome, 1898, in-8.

mémoire d'Oestrup [1]. — P. 58, note 1, à propos du *Tarikh el hokama*, c'est une erreur de l'attribuer à Ibn el Qifti, comme l'a amplement démontré A. Müller, *Ueber das sogenannte Tarikh el hokama des Ibn el Qifti* [2]. — P. 59. Parmi les traductions faites par Isḥaq ben Honaïn, M. Carra de Vaux oublie de signaler celle des *Catégories* d'Aristote.

Le chapitre v traite des philosophes et des encyclopédistes ; en premier lieu El-Kindi et son disciple Abou Zeid, fils de Sahl el Balkhi. Malheureusement, il est reconnu aujourd'hui que le *Livre de la création de l'Histoire* dont se sert M. Carra de Vaux pour faire connaître la doctrine de ce dernier, lui a été faussement attribué [3]. Viennent ensuite El Farâbi et l'Encyclopédie connue sous le nom de traité des *Frères de la Pureté*. M. Carra de Vaux fait ressortir le caractère singulier de ce dernier livre qui dénote une largeur d'esprit bien supérieure à celle de la société musulmane et des théologiens. Les auteurs de ces traités ne sont pas seulement des vulgarisateurs comme il est dit p. 117 ; il n'eût pas été inutile de signaler en passant les relations qui ont existé entre leurs doctrines et celle des Ismaéliens [4] et les livres attribués à Hermès chez les Arabes.

1. *Studier over Tusing og en Nat*, Copenhague, 1891, in-8. On trouvera la liste des divers travaux sur ce sujet dans les fascicules IV, V, VI, VII, de la *Bibliographie des ouvrages arabes* de V. Chauvin. Liège, 1900-1903, parus après le livre de M. Carra de Vaux.

2. Actes du VIIIe Congrès des Orientalistes (Stockholm et Christiania). Section I, sémitique, A. Leyde, 1891, in-8, p. 15-36.

3. Introduction du t. II, trad. Huart, Paris, 1901, in-8, p. x.

4. P. 117, note 1. Il eût fallu dire que l'œuvre complète des *Ikhouân es safâ* a été publiée à Bombay en 4 volumes in-8 (1305-1306 hég.) tandis que des éditions partielles avaient paru à Calcutta en 1812, en 1846 et plus tard au Qaire en 1889. En outre, puisque M. Carra de Vaux cite la

Ici s'arrête la première partie : le tableau de la pensée musulmane jusqu'à Avicenne. On est surpris de ne pas trouver cité, sinon le mémoire de W. Meister [1], du moins l'ouvrage d'un des devanciers de M. Carra de Vaux [2]. L'effort tenté, il y a trente ans, par Dugat est méritoire, malgré des lacunes et des erreurs : cette omission est d'autant plus singulière qu'il avait puisé la biographie d'Avicenne aux mêmes sources (Ibn Abi 'Osaibyah, alors inédit, et Ibn Khalliqân) cf. p. 205-213. M. Carra de Vaux y aurait vu son attention appelée sur un point qu'il eût été curieux d'étudier par la comparaison avec les vers qui nous sont parvenus : l'influence que le poète mystique Ibn er Roumi put exercer sur Avicenne qui commenta son *Diwân*. Il n'est pas question dans ce livre d'Avicenne comme poète arabe (cf. cependant Dugat, p. 210-212). Comme poète persan, M. Carra de Vaux se borne à dire (p. 151) : « Avicenne a été étudié par l'orientaliste Ethé ». L'indication n'est pas absolument exacte et l'auteur n'a pas eu sans doute sous les yeux l'article d'Ethé : celui-ci s'est borné à publier et à traduire dans les *Gœttinger Nachrichten* (1875, p. 555-567) une quin-

traduction allemande de la *Discussion entre les animaux et l'homme* par Dieterici, il aurait pu, s'adressant à des lecteurs français, mentionner celle de Garcin de Tassy, dans ses *Allégories*, Paris, 1876, in-4, p. 73-188. Il n'était pas non plus hors de propos de rappeler que ce traité est devenu populaire, au point de prendre place sous une forme abrégée, dans les *Mille et une Nuits*. Depuis, M. Miguel Asin a démontré que c'était là que le prêtre chrétien Anselme Turmeda devenu musulman sous le nom de Cheikh'Abdallah Terdjumân, a puisé les éléments d'un de ses traités : *El Original arabe de la disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda*, Madrid, 1914, in-8].

1. *Die Philosophen-Schule*, Munich, 1876, in-8.

2. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*. Paris, 1898, in-8.

zaine de petites pièces persanes sans appréciation ni commentaires [1]. Et à ce propos, M. Carra de Vaux a négligé de discuter et même de signaler l'hypothèse qui attribue à Avicenne la traduction du pehlwi en persan du *Zafer-Nâmeh*, réponse de Bouzourdjemhir à Kesra Anouchirwân [2].

La biographie d'Avicenne est convenablement traitée. Au sujet de la date de sa naissance et de sa mort, il fallait rappeler les chronogrammes sur les dates de sa vie et de sa mort [3], d'autant que le chiffre indiqué pour cette dernière est 427 hég. et non 428. Le passage consacré aux traités médicaux d'Avicenne est bien court : il fallait rappeler que c'est comme grand médecin qu'il a surtout été connu pendant longtemps en Occident : c'est à ce titre qu'il figure dans une moralité du xv^e^ siècle, *La condamnacion de Banquet* par Nicolas de la Chesnaye, médecin du roi Louis XII [4]. C'est encore sa réputation de médecin qui lui fait attribuer par Khondmir [5] la cure miraculeuse dont le médecin Erasistrate est l'auteur dans le récit grec qui met en scène Antiochus et Stratonice [6].

1. [Depuis, M. Brown a consacré quelques pages à Avicenne dans le second volume de sa *Literary History of Persia*, Londres, 1906, p. 106-111. Cf. aussi Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, Weimar, 1898, p. 452-454].

2. Schefer, *Chrestomathie persane*, Paris, 1883-1885, 2 v. in-8, t. I, p. 4.

3. Schefer, *Chrestomathie persane*, t. II, p. 273 du texte et 257 des notes.

4. P.-L. Jacob, *Recueil de farces, soties et moralités du XV^e^ siècle*, Paris, 1859, in-12 ; on y voit « Avicenne, seigneur de bien » entre Térence et Aulu-Gelle et rappeler le combat des Centaures et des Lapithes.

5. *Vie d'Abi Sina*, extraite du *Habib us Sier* par A. Jourdain, *Mines de l'Orient*, t. IV, Vienne, 1813, in-f^o^, p. 170-171.

6. Valère Maxime, l. V, ch. VII, 2^e^ partie, § 1 ; Plutarque, *Vie de Démétrios*, ch. XXXVIII ; Lucien, *De Deâ Syrâ*, § 27, 28 ; *Icaroménippe*, § 15 ; Rhode, *Der Griechische Roman*, Leipzig, 1876, in-8, p. 52-53. Ce dernier a

A ce propos, j'estime que M. Carra de Vaux a passé trop rapidement sur la légende d'Avicenne. L'histoire réelle d'un homme a souvent moins d'importance que son histoire légendaire, car c'est elle qui agit surtout sur les masses. On en a eu la preuve dans l'influence exercée dans la première moitié du siècle dernier par la légende napoléonienne. Au lieu de se contenter d'une anecdote empruntée à une médiocre chrestomathie turke, M. Carra de Vaux aurait pu consacrer trois ou quatre pages à résumer la vie fabuleuse d'Avicenne et à indiquer, si possible, la provenance des contes dont il est le héros[1]. Il pouvait se servir en effet de la version arabe du roman d'Avicenne par Mourâd Efendi Mokhtâr[2], soit de la version tatare d'Abdel Qaïoum[3], sans oublier les renseignements fournis par M. Nœldeke[4]. Dans la liste des ouvrages d'Avicenne, je relève (p. 148) une singulière traduction du *Kitâb el Insâf* qui est traduit par *Le livre des moitiés*. Or Wenrich (*De auctorum græcorum versionibus*, p. 174[5]) l'avait déjà rendu par *Liber decisionis justæ*. La

connu le trait attribué à Avicenne par les fragments traduits par Cardonne-*Mélanges de littérature orientale*, Paris, 1770, 2 v. in-12. T. II, p. 148, 161. M. Carra de Vaux n'a pas connu cette biographie. [Cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, p. 136, note 1]

1. Cf. par exemple, à propos de la légende de l'opiat qui lui permet de se passer de nourriture dans la cave aux livres, ce que dit Plutarque (*Banquet des sept sages*, § 14), de la substance nutritive que possédait Epiménide et qui avait les mêmes propriétés. En outre, il est à remarquer que l'épisode de la caverne paraît une altération d'un fait réel de la vie d'Avicenne : il diffère dans la version arabe et la version tatare de celui qui est racontée dans les *Mille et un jours*. Cf. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, p. 142-143].

2. Le Qaire, 1313 hég., pet. in-8.

3. Qazân, 1908, in-8.

4. *Das arabische Marchen vom Doctor und Garkoch*. Berlin, 1891, in-4, p. 50 et.suiv.

5. Leipzig, 1842, in-8.

bibliographie des travaux de M. Mehren sur la mystique d'Avicenne (p. 150, note 2) est incomplète. Il faut y ajouter : *La philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits*[1] ; *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam*[2] ; *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le rapport avec la responsabilité humaine*[3] ; *Vues théosophiques d'Avicenne, ses doctrines, des moyens d'acquisition de la béatitude céleste et de la condition des illuminés*[4]. P. 151, note 2, le roman philosophique d'Ibn Ṭofaïl doit être maintenant cité dans l'excellente édition qu'en a donnée avec une traduction française et une introduction, M. Léon Gauthier, professeur à l'Ecole supérieure des Lettres d'Alger[5].

Le chapitre VI est consacré à la logique d'Avicenne : c'est un des meilleurs et l'on sent que l'auteur est sur un terrain qui lui est familier. Aussi l'on peut s'associer au regret qu'il exprime que la logique ne soit plus à la mode de nos jours. La physique d'Avicenne est convenablement exposée (ch. VII) et les raisonnements du philosophe arabe méritaient une étude sérieuse parce que, comme dit l'auteur, « ils marquent une étape à laquelle s'est longtemps arrêté l'esprit humain (p. 206) ». Le chapitre VIII, sur la psychologie d'Avicenne, est le meilleur du livre : M. Carra de Vaux avait, il est

1. *Muséon*, t. III, p. 389 et suiv. ; t. IV, p. 506.
2. Louvain, 1883, in-8, extrait du *Muséon*.
3. Louvain, 1885, in-8, extrait du *Muséon*.
4. Louvain, 1886, in-8, extrait du *Muséon*.
5. *Haqy ben Yaydhân*, Alger, 1900, in-8. Il est juste d'ajouter que M. Carra de Vaux ne pouvait la connaître puisqu'elle paraissait en même temps que son livre.

vrai, l'avantage de s'appuyer sur l'excellent travail de Landauer : on peut également faire l'éloge du chapitre IX, consacré à la métaphysique, et qui se termine par des conclusions sur l'esprit de la philosophie d'Avicenne, représentant « la scolastique à dominante philosophique » vivement combattu par Ghazali qui a fini par triompher pour le malheur de la philosophie musulmane.

L'ouvrage semble fini avec ces conclusions, mais M. Carra de Vaux s'est rendu compte qu'il existait une lacune. Il a donc ajouté un neuvième chapitre sur la mystique d'Avicenne, à laquelle il semble donner peu d'importance. La thèse ne me paraît pas exacte et je ne serais pas étonné que l'auteur revînt plus tard sur son opinion. Naturellement, dans cette sorte d'appendice, l'œuvre du philosophe arabe n'est pas traitée comme elle le mériterait : j'ai déjà signalé une lacune dans la bibliographie, celle des ouvrages que M. Mehren a consacrés à ce sujet. Ce chapitre se compose de quelques extraits ou résumés de l'*Ichârât*, du traité sur *le Destin* et du *Nâdjât*, restreints à un exposé de la théorie de l'optimisme, de celle du plaisir et de la peine, sans étudier les rapports de ces doctrines avec celles de ses prédécesseurs, ni leur influence sur celles de ses successeurs. Il se termine par l'analyse du mythe de Salaman et d'Absal, que nous ne connaissons que par le commentaire de Naṣir ed din et Ṭousi sur les *Ishârât*. M. Carra de Vaux fait très justement remarquer l'analogie qu'il présente avec certains contes égyptiens contenus dans l'*Abrégé des Merveilles* traduit par lui. J'y verrais une influence néo-plato-

nicienne, ou au moins alexandrine[1], comme du reste dans le roman de Ḥayy ibn Yaqẓhân ; cette allégorie est d'ailleurs donnée comme étant traduite du grec par Ḥonaïn ben Isḥaq. Mais il ne suffit pas de dire (p. 290) qu'elle « a reçu le développement d'une *épopée* sous la plume du poète persan Djami' ». Le terme d'épopée est un peu ambitieux pour désigner le poème de Djami' qui a été publié par Falconer : *Salâmân et Absâl*[2]. Ce texte fut traduit en turk par Lami'i[3] et des extraits plus considérables ont été mis plus ou moins exactement en allemand par de Hammer[4].

J'ai insisté sur les inexactitudes et les lacunes

1. La croyance (p. 396) à la double destruction par le feu et par l'eau existait chez les Grecs. L'année suprême, formée par la révolution complète du soleil, de la lune et des cinq étoiles errantes, devait avoir un grand hiver appelé par les Grecs *kataklysmos*, c'est-à-dire déluge, puis un grand été nommé par les Grecs *ekpyrosis*, ou incendie général. Le monde, en effet, semble être tour à tour inondé ou embrasé à chacune de ces époques (Censorinus, *De die natali*, éd. Mangeart, Paris, 1842, in-8). On trouve aussi cette croyance dans un des livres hermétiques, *Asclépios ou de l'initiation*, dont il ne nous est parvenu qu'une traduction latine, faussement attribuée à Apulée : « Pour mettre un terme à l'erreur et à la corruption générale, il (Dieu) noiera le monde dans un déluge ou le consumera par le feu » (Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, 1867, in-12, p. 150). Quant aux deux colonnes bâties pour éviter le feu et l'eau, il en est question dans Joséphe (*Antiquités hébraïques*, l. I, ch. II), les enfants de Seth ayant appris que le monde périrait par l'eau et par le feu, la crainte qu'ils eurent que la science de l'astrologie ne se perdît avant que les hommes en fussent instruits, les porta à bâtir deux colonnes, l'une de briques, l'autre de pierre, sur lesquelles ils gravèrent les connaissances qu'ils avaient acquises, afin que s'il arrivait qu'un déluge ruinât la colonne de briques, celle de pierre demeurât pour conserver à la postérité la mémoire de ce qu'ils y avaient écrit.

2. Londres, 1850, in-4. Un fragment a été traduit par de Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Vienne, 1818, in-4, p. 315. Une imitation en anglais a été publiée à la suite d'une traduction en vers des *Rouba'yat* de Omar Khayyâm, Londres, 1879.

3. *Latifi oder Biographische Nachrichten*, Zurich, 1800, in-12, p. 272, note [cf. l'analyse dans Gibb, *History of ottoman poetry*, t. III, 1904, in-8, app. A. p. 354-357].

4. *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, Pest, 1836-1838, 4 v. in-8, t. II, p. 92-101.

qu'on peut reprocher au livre de M. Carra de Vaux ; on a pu se convaincre qu'elles disparaîtront facilement dans une seconde édition dont je souhaite la prompte apparition. En attendant, il n'en rendra pas moins des services, car c'est ce que nous avons de plus complet comme tableau d'ensemble sur Avicenne et ses précurseurs.

II

Carra de Vaux, *Ghazali*, Paris, 1902, in-8.

Dans ce volume qui fait suite à celui qu'il a consacré à Avicenne[1], M. Carra de Vaux revient sur ses pas pour montrer comment l'histoire du droit précède et enveloppe celle de la théologie. C'est la théorie de Von Kremer, et elle est également acceptable. Il passe donc en revue les fondateurs des quatre grandes écoles orthodoxes. Vient ensuite la théologie proprement dite dont les docteurs prennent le nom de Motakallim [2]. Un des plus célèbres, qui ramena et maintint le *Kalâm* dans les voies de l'orthodoxie, fut Abou'l Ḥasan el Ach'ari. Ghazâli parut à l'époque où le mo'tazilisme avait cédé devant la doctrine d'El Ach'ari. Ce ne fut donc pas son véritable adversaire [3].

1. Dans l'avant-propos, p. VII-VIII, l'auteur corrige un certain nombre de fautes de ce premier volume : il aurait pu aisément doubler cette liste.

2. Il est contraire à toutes les règles de formation des mots en arabe de dire (p. II) que « le vocable *Kalâm* est dérivé du participe *motakallim* ». *Ibid.*, note 2, Abou *'Amrou* est une faute pour Abou 'Amr.

3. P. 31. Il serait plus exact de dire *les Berbères* que *les Arabes*, en parlant des compagnons de Yousof ben Tachfin. *Ibid.* On ne pouvait guère admettre après la dissertation de Goldziher (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLI, p. 132) qu'Ibn Toumert avait versé dans le mo'tazelisme. Cette erreur est désormais inadmissible depuis la publication de l'introduction au *Livre de Mohammed ibn Toumer*

Ghazâli a évidemment toutes les sympathies de M. Carra de Vaux qui le proclame, à tort selon moi, supérieur à Avicenne (p. 38 et suiv.) pour des raisons subjectives que tout le monde ne partagera pas et qui s'appuient sur une base peu sûre : ce serait l'influence chrétienne subie par Ghazâli « ce père de l'Eglise musulmane » plus qu'une influence « *une ambiance, une éducation* (!) chrétienne » (p. 38). Au début (p. 177), M. Carra de Vaux pense que, des trois grandes influences qui agirent sur les mystiques musulmans (indienne, grecque, chrétienne) la première fut extérieure et arracha complètement à l'islâm ceux qui la subirent ; la seconde fit, des esprits distingués sur lesquels elle agit, des demi-hérétiques ; enfin la troisième servit de base à la mystique musulmane orthodoxe. Mais c'est ce qu'il fallait démontrer, M. Carra de Vaux ne nous présente que des affirmations gratuites ou reposant sur de vagues analogies. Ainsi (p. 151) « *il* semble *se rattacher à une tradition* latine (!) *et fortement imprégnée de sentiments chrétiens.* » Cette observation est précédée d'un aveu singulier : *remarquons encore* sans tenter de justifier cet avis par une démonstration. — P. 208 : *Il en fait* (du soufisme orthodoxe) *une belle école de foi humble et de morale pure*, instituée à l'imitation de l'assise chrétienne ». Et la preuve ? — P. 219. « *Il émet des pensées belles, pénétrantes* et toutes imprégnées de sentiments chrétiens,

(Alger, 1903, in-8) par mon savant collègue et ami. On trouvera dans cette introduction une étude sérieuse et bien documentée sur les rapports d'Ibn Toumert avec Ghazali. M. Carra de Vaux ne pouvait connaître ce dernier ouvrage, mais il aurait pu faire son profit du mémoire antérieur.

etc. Au lieu de multiplier les épithètes et les effusions, M. Carra de Vaux aurait dû démontrer que ce qu'il croit retrouver de chrétien chez Ghazâli, celui-ci le *doit*, et le doit *exclusivement* au christianisme et qu'il n'a pu, soit le tirer de son propre fonds [1], soit subir une influence indienne. Il n'aurait pas non plus été hors de propos de nous montrer comment et par quelle voie cette influence chrétienne s'était exercée sur Ghazâli. Ainsi (p. 216), la théorie du juste milieu se trouve déjà dans Aristote. Pourquoi aurait-elle passé par le christianisme pour arriver jusqu'à Ghazâli ?

A côté de ce reproche fondamental qui porte sur l'idée même du livre, j'en ai un autre à adresser à l'auteur au sujet de la composition. Au lieu de nous présenter dans son ensemble l'œuvre de Ghazâli, M. Carra de Vaux suit, très sommairement, la destinée de chacune des sciences où s'est fait sentir son action. Ainsi, après la biographie et l'énumération des principales œuvres de ce philosophe [2], nous avons la théologie de Ghazâli, puis la théologie

1. Citons encore une allégation vague, comme celle de la p. 46 (*non*, je ne crois pas *que Ghazali ait passé par ces étapes successives*). Avant de s'inscrire en faux contre les aveux de Ghazâli lui-même, M. Carra de Vaux devrait apporter des preuves et c'est d'autant plus important que le processus suivi par le philosophe musulman est identique à celui de Descartes, comme l'a ingénieusement découvert et démontré M. Léon Gauthier (*La philosophie musulmane*, Paris, 1900, in-18, p. 78-94). Mais la thèse de l'auteur n'aurait pas résisté à cet examen, aussi se contente-t-il de déclarer que ce n'est « *qu'un développement de rhétorique* (et non *rethorique* d'un thème assez banal en soi, quoique trop rarement exprimé ». Comment se fait-il qu'un thème soit à la fois *banal* et *rarement exprimé?*

2. Il aurait pu mentionner ici son petit traité sur l'éducation des enfants, publié et traduit en français par M. Mohammed ben Cheneb, Alger, 1901. Dans sa *Philosophie musulmane* (p. 84), M. Léon Gauthier a corrigé une erreur de Schmoelders, reproduite par M. Carra de Vaux.

après Ghazâli. Il en est de même de la morale [1], où l'on voit figurer avec étonnement le recueil des *Proverbes* de Meïdâni [2] et les *Colliers d'or* (pourquoi pas les *Pensées*) de Zamakhchâri, à côté du *Mostatref* d'El Ibchihi. Alors, pourquoi pas Eṭ Ṭortouchi, souvent copié par ce dernier, Ibn Zhafer et les deux *'Iqd el Farid*, celui d'Ibn 'Abd Rabbih et celui d'Ibn Ṭalḥah, tous les livres d'*Adab* et les traités de la conduite des rois? Vient ensuite la mystique dont j'ai parlé plus haut [3].

Faut-il ajouter que le style est loin d'être correct [4]? — P. 23 : *Qui ne sont ni ne sont pas.* — P. 25 : *Il y a que la substance est dans un lieu.* — P. 37 : « *Nous n'avons rencontré chez aucun philosophe cette disposition*, dans un mode aussi explicite ». — P. 47 : « *Le récit* des aventures d'âme *de*

1. Puisque l'auteur me fait l'honneur de citer mon édition et ma traduction du *Tableau de Cebes*, p. 138, il aurait pu compléter les indications de la préface et rappeler que la version persane du *Djaouâhir Khired* a été lithographiée à Téhéran en 1294 hég. — P. 142, note 1, la traduction de Maouerdi par le comte Ostrorog, dont le premier volume a paru aurait dû être mentionnée.

2. Au lieu de renvoyer à la très médiocre édition de Freytag, il valait mieux indiquer celle de Boulaq ou encore les articles de Quatremère. Pourquoi ne pas avertir en note le lecteur qu'il trouvera une bibliographie suffisante en ce qui concerne les proverbes arabes dans le premier volume de la *Bibliographie des ouvrages arabes* de M. V. Chauvin (Liège, 1892, in-8)?

3. Dans l'histoire du soufisme avant Ghazâli, M. Carra de Vaux aurait eu beaucoup à apprendre dans l'article de Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam* (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, 1898, fasc. IV), et dans un mémoire de Goldziher, *Materialien zur Entwickelung der Geschichte der Sufismus* (*Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 1899, fasc. I). Il ne paraît pas avoir connu ces travaux qui sont de premier ordre. [On devra consulter maintenant le chapitre *Asketismus und Sufismus* dans les *Vorlesungen über den Islam*, du même auteur, Heidelberg, 1910, in 8].

4. J'ai eu l'occasion d'examiner ailleurs la façon de traduire de M. Carra de Vaux, précisément à propos d'une œuvre de Ghazâli (*Museum*, avril 1889). Cf. *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin, 1904. Je ne crois pas nécessaire d'y revenir.

Gazali ». — P. 54 : *Je connais* peu de style *dans aucune littérature*... qui soit à la fois... » — P. 71 : « *Des abstractions* qui signifient son essence, qu'il perçoit son essence, qu'il la comprend ». — P. 120, le mot *incapacité* est employé à tort au lieu d'*impuissance* pour traduire *ta'djiz*. — P. 214, le mot arabe employé ici doit se rendre par *synonymie* et non par *association*. — P. 218 « *le* manque *pur* », il faut traduire « *le pur* néant ». — P. 222 : *L'homme aime tout ce qui est beau, soit par la forme intérieure, soit par la forme extérieure et la beauté* recouvre *ces deux sens* (?) ». — P. 248 : « *Le syllogisme* et la dispute ». Je n'ai pas le texte arabe de Refa'i sous les yeux, mais je soupçonne que le mot traduit par dispute est *el djadal* qui signifie la *dialectique*. Le raisonnement dialectique part de prémisses *probables*, généralement admises, *el Machhourât*, par opposition à la démonstration, *el borhân*, qui part de prémisses nécessaires, évidentes : *edh dharouryât*. — P. 261 : « Le *grand* homme » (le macrocosme), il faut lire le *grand* monde par rapport à l'homme qui est le microcosme.

En résumé, le livre de M. Carra de Vaux est une œuvre hâtive qui laisse à désirer tant sous le rapport du fond que sous celui de la forme, et, de plus, écrite sous l'influence d'une idée préconçue comme on le voit par la conclusion (p. 308). Un livre sur Ghazâli reste encore à écrire en France [1].

1. On consultera avec fruit le récent travail de M. Asin Palacios, *La Mystique d'Al Gazzâli*, Beyrout, 1914, in-8].

CHAPITRE XIII

LA REINE DE SABA [1]

Magda Queen of Sheba now *first* translated into a European tongue by Hugues Le Roux and into English from the French... by Mrs Van Vorst with an introduction by M. Le Roux. New-York et Londres, pet. in-8, 1907.

Si on prenait à la lettre l'introduction que M. Le Roux a mise en tête de son livre, on lui devrait une vive reconnaissance pour avoir, pour ainsi dire, découvert et fait connaître ce qu'il appelle pompeusement un poème en prose très estimé des Ethiopiens. Il raconte en détail les circonstances mystérieuses dans lesquelles l'existence de ce livre lui fut révélée par un savant du Tigré qu'on avait attaché à sa personne. Ce savant tigréen qui paraît avoir des connaissances littéraires assez étendues lui assura que ce poème avait « le charme de l'Iliade et la vigueur de la Bible » (p. 19). Sans se demander où Ato Haylé Maryam avait eu connaissance de l'Iliade dans le texte, au moins assez pour l'apprécier, il faut reconnaître que ces épithètes sont mal employées dans la circonstance. Mais il y a mieux ; le même debtéra révéla à M. Le Roux que c'est un fragment du « *Fetha Nagast*, Gloire des Rois ». Si ce savant indigène (puisque c'est dans sa bouche que ces propos sont mis) avait connu la littérature de son pays,

1. *Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques*, 1909, p. 126-128.

il aurait su que le *Fetha Nagast* n'a rien de commun avec le *Këbra Nagast* dont M. Le Roux prétend donner une traduction. Le *Fetha Nagast* (Législation des rois) est une compilation renfermant le code ecclésiastique et civil de l'Ethiopie, traduite de l'arabe d'Ibn el 'Assâl et qui, après les publications fragmentaires d'Arnold et de Bachmann, a été magnifiquement édité et traduit par mon savant ami, M. Ignazio Guidi [1].

Revenons à la découverte de M. Le Roux. Le précieux manuscrit enlevé après la mort de Théodoros II à Magdala, remis au British Museum, réclamé par l'empereur Yoḥannës et rendu en 1872, aurait été emporté par lui dans la guerre qu'il soutint contre les Derviches. Quand l'empereur fut tué, le Këbra Nagast disparut, mais pas si complètement qu'Ato Haylé Maryam ne pût avoir connaissance de l'endroit où il était caché « pas loin de l'empereur Menilek ». Enfin il revit le jour et c'est celui dont se servit M. Le Roux .

Je ne m'occuperai pas davantage de l'odyssée de ce manuscrit; j'admets même qu'elle est exacte — *Habent sua fata libelli* — mais il est loin d'avoir l'importance que son auteur lui accorde [3] et ce qu'il

1. *Il Fetha Nagast*. Rome, 1897-1899, 2 v. in-4.

2. Notons cependant qu'il a été décrit par Wright : *List of the Magdala Collections of ethiopic manuscripts in the British Museum*, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXIV, p. 590 et suiv. Ce mss. a été écrit entre 1682 et 1706.

3. The most ancient of those which have been scattered in Abyssinian monasteries *or have found three way by chance into libraries of Europa*. (P. 22.) C'est une erreur absolue : le plus ancien des manuscrits des Bibliothèques d'Europe est le n° 5 de la Bibl. Nat. à Paris, et les mss. 123 de la Bibl. Nat. de Paris, 97 de celle de d'Abbadie, 76 de celle de Berlin et 391 du Brit. Mus. sont de la même date que celui de M. Le Roux.

en dit prouve tout simplement son ignorance en matière d'histoire littéraire éthiopienne. On croirait qu'il s'agit d'un texte unique : or le Këbra Nagast est si peu rare qu'on en connaît environ une douzaine d'exemplaires ; à Paris (dont le plus ancien et le plus important de tous), à Berlin, à Francfort-sur-le-Main, à Oxford, à Londres. Le contenu était aussi peu inconnu. Sans parler du résumé du livre donné par Bruce [1], par le P. Paez [2], ni de la note où j'ai résumé l'état de la question en 1881 [3], M. Le Roux aurait pu savoir que les rubriques de ce roman avaient été publiées par Dillmann [4] puis par Wright [5]. Enfin le texte *complet* du *Këbra Nagast* a été publié intégralement avec une *traduction* allemande et des notes par M. Bezold, en 1905, c'est-à-dire *deux ans avant* l'apparition de « Magda Queen of Saba, *now first translated* [6]. »

De tous ses prédécesseurs, M. Le Roux n'a connu que la thèse de Prætorius qui lui a été indiquée par M. Maspéro (p. 24). Mais ce qu'il dit à ce sujet n'est rien moins que net. Prætorius ne demanda pas

1. *Voyages en Abyssinie*, trad. franç., Paris, 1790, 5 v. in-4, t. I, p. 342-448.

2. *Historia Æthiopiæ*, ap. P. Beccari, S. J. *Rerum æthiopicarum scriptores occidentales*, t. II, Rome, 1905, in-4. Le P. Paez l'avait tiré de notre livre comme on le voit par ces paroles : Isto tirei de hum livro muyto antiguo, que se guarda na igreja de Agçum, no que se vee como aquelle mercador Tamerin, criado de reynha Sabba, despedido de Salomam, veio a Etiopia etc. (p. 31-32).

3. *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, Paris, 1882, in-8, p. 236-237 [M. Le Roux aurait pu consulter aussi l'excellent résumé de C. Conti-Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, Rome, 1900, p. 17-19].

4. *Catalogus codicum scriptorum Bibliothecæ Bodlianæ Oxoniensis*, Pars VII, codices æthiopici, Oxford, 1848, in-4, p. 68-72.

5. *Catalogue of the Ethiopie manuscrits to the British Museum*, Londres, 1877, in-4, p. 297-300. La note 1 de la page 297 contient le renseignement que M. Le Roux était allé chercher à Londres (p. 23-24).

6. *Kebra Nagast, die Herrlichkeit der Könige*, Munich, 1905, in-4. Dans sa préface, p. 12, M. Le Roux a atténué l'expression du titre : « *probably* into any European language ».

l'autorisation « d'étudier le manuscrit impérial ». Comme il le déclare lui-même dans la préface de sa thèse[1], son édition des chapitres XIX-XXXII fut faite sur l'excellent manuscrit de Berlin et Wright lui envoya une collation des *deux* manuscrits du British Museum, dont l'un devait retourner deux ans après en Ethiopie[2].

Naturellement, il n'est pas question dans la préface de l'authenticité du livre, ni de son histoire, et la question de savoir si, comme le porte le colophon du ms. 391 du British Museum, cet ouvrage fut traduit du copte en arabe par Abou'l 'Izz et Abou'l Faradj sous 'Amda Syon I et de l'arabe en éthiopien par un Isaac [3], n'est pas même examinée. M. Le Roux aurait pu consulter un remaniement arabe, sinon dans le texte lui-même, qui a été publié avec une traduction allemande par M. Bezold[4], du moins dans la traduction française qu'en a donnée M. Amélineau [5], et qui a été l'objet d'une étude approfondie de M. Galtier [6]. Il n'a rien dit non plus,

1. *Fabula de regina Sabaea apud Æthiopes*, Halis Saxonum, 1870, in-8, p. IX.

2. La version des chapitres XXII-XXVII fut résumée par M. Deramey, *La légende de la reine de Saba* (Paris, 1894, in 8, p. 10-19) et traduite en italien, d'après Praetorius, par Gabrielli. *Fonti semitiche d'una leggenda Salomonica*, Rome, 1900, in-8, p. 34-36. Si M. Le Roux avait utilisé cette publication, il aurait connu le fragment copte qui nous donne une variante de la légende (p. 56-57 de son livre) et qu'il lui était peut-être difficile d'aller chercher dans Erman, *Bruchstücke koptischer Volkslitteratur*, Berlin, 1897, in-4, p. 23-24.

3. Cf. Bezold, *Kebra nagast*, p. XXXV-XXXIX : les mots empruntés à l'arabe y sont rassemblés.

4. *Op. laud.*, p. 49-60.

5. *Contes et légendes de l'Egypte chrétienne*, Paris, 1888, 2 v. in-18, t. I, ch. VII, *Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie*.

6. *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte*, Le Caire, 1905, in-4, p. 75-86, voir plus loin.

et c'eût été le cas pour un voyageur au courant de la langue et des traditions du pays, des traces profondes qu'a laissées dans l'imagination populaire la légende de la reine de Saba et de son fils[1].

Quant au texte lui-même, on pourrait croire d'après l'introduction de M. Le Roux qu'il est uniquement consacré à l'histoire de la reine de Saba et de Ménélik : ce serait une erreur. Il débute par un exposé, attribué aux 318 Pères du Concile de Nicée, de l'histoire des Juifs depuis Adam, pour aboutir à une conclusion formulée par le patriarche de Rome, Domitius : la terre est partagée entre le roi de Rome et le roi d'Ethiopie : celui-ci étant le fils aîné de Salomon l'emporte sur l'autre. Après le long épisode qui fait le sujet du livre de M. Le Roux, le récit continue en se rapportant à diverses choses : la prédiction du Christ, le bâton de Moïse ; les anges révoltés, les cornes de l'autel, les hérétiques, l'entrée du Christ à Jérusalem, sa mise en croix, sa résurrection ; enfin le dernier chapitre traite du roi de Rome et du roi d'Ethiopie.

J'ai vérifié, autant que faire se pouvait, la traduction anglaise de la traduction de M. Le Roux : j'ai constaté que c'est une adaptation et que les plus grandes libertés ont été prises avec le texte (je ne parle pas d'un certain nombre de fautes dans les noms propres). Je ne lui en ferais pas un reproche

1. Cf. Enno Littmann, *Bibliotheca abissinica*, I, Leyde, 1904, in-8 : *The Legend of the Queen Sheba in the tradition of Axum*, et les exemples qu'a rassemblés M. Bezold (*op. laud.*, p. XLIV. Déjà en 1541, le P. Alvarez mentionnait les souvenirs qui, à Axoum, se rattachaient à la reine de Saba ; *Verdadeira Informação*, Lisbonne, 1889, in-4, ch. XXXVI, p. 27 ; Stanley of Alderney, *Narrative of the Portuguese embassy to Abyssinia*, Londres, 1881, in-8, p. 70-78.

s'il n'avait prétendu donner une *traduction complète* [1]. Assurément, on pouvait tirer du Kĕbra-Nagast la matière d'un livre sur la légende de la reine de Saba, mais pour cela, il aurait fallu être au courant de la question et des travaux antérieurs, en donner dans l'introduction un exposé sommaire et clair, au lieu de sonner la fanfare pour une découverte qui n'en était pas une : enfin prévenir le lecteur que ce qu'on lui présentait était un remaniement qui n'avait pas la prétention d'être une traduction complète, exacte et suivie. A ces conditions l'ouvrage pouvait rendre des services sinon aux spécialistes, du moins au public lettré. J'oubliais une chose: M. Le Roux a négligé de nous dire quelle fut la part d'Ato Haylé Maryam dans la traduction [2].

1. « And they ar now given *in full* » (Intr., p. 25).

2. Depuis, M. Le Roux a publié en français un remaniement de la légende (*Chez la reine de Saba*, Paris, 1914, in-18) inséré dans des récits d'aventures personnelles. On peut lui faire les mêmes reproches qu'à l'édition anglaise.

CHAPITRE XIV

LES LÉGENDES DE S. TERTAG ET DE S. SOUSNYOS[1]

Quoique Tërtag et Sousnyos soient des personnages historiques, les détails qui sont donnés sur eux sont si fabuleux qu'on peut aisément mettre au nombre des apocryphes les légendes qui rapportent leurs aventures. Le texte de la première, après avoir été autographié fort peu élégamment par M. Bachmann[2] a été réimprimé par lui, non sans incorrections[3]. Outre le manuscrit de Berlin dont il s'est servi, il en existe un autre dans la collection de M. d'Abbadie (n° 152, 3) et un troisième au British Museum[4]. En dehors de la courte introduction placée par M. Bachmann en tête de sa traduction et de la simple notice qu'en a donnée M. Goldschmidt[5], je ne sache pas qu'elle ait été l'objet d'aucune étude.

La légende de Sousnyos a été publiée pour la première fois en caractères latins (!) avec une traduction anglaise par M. Fries dans les actes du VIII[e] *Congrès international des Orientalistes* tenus en

1. Extrait du fasc. IV des *Apocryphes éthiopiens*, Paris, 1894, in-8.

2. *Die Philosophie des Neopythagoreer Secundus*, Berlin, 1888, in-8 app. II avec une traduction latine

3. *Æthiopische Lesestücke*. Leipzig, 1893, in-8, cf. le compte rendu que j'en ai donné, *Revue des Traditions populaires*, t. VII, mai 1893, p. 293-294.

4. Cf. Wright, *Catalogue of the ethiopic mss. in the British Museum*, Londres, 1879, in-4, p. 296-297, n° 390. III, f° 72-80.

5. *Bibliotheca æthiopica*. Leipzig, 1893, in-8, p. 54-55.

1889 à Stockholm et à Christiania [1]. Il n'a pu donner aucun éclaircissement sur l'origine et le sujet de cette légende qu'on rencontre cependant, comme on le verra plus loin, dans le Synaxaire arabe et le Synaxaire éthiopien.

La rédaction de la légende de Tertag, telle qu'on la trouve ici, ne nous a été conservée qu'en ghëëz, bien qu'elle soit composée d'éléments empruntés à des traditions arméniennes. Il est probable, d'ailleurs, que la mise en œuvre de ces dernières n'est pas due à un Ethiopien et que nous avons affaire à une légende rédigée soit en grec, soit plus probablement en copte. Malheureusement, la date des manuscrits qui nous l'ont conservée ne peut nous fournir aucun renseignement sur ce point. Quant à la langue, elle est correcte et n'offre pas trace d'influence arabe. L'on pourrait donc, en s'appuyant sur cet unique témoignage, faire remonter la version éthiopienne, sinon à la première, du moins à la seconde période de la littérature ghëëz. Ce ne fut pas sans doute dès le IVe ou même le Ve siècle de notre ère que le fonds historique qu'on y reconnaît s'enrichit de détails légendaires, et des travaux récents ont montré qu'il fallait rajeunir les plusieurs siècles l'époque d'historiens arméniens, sur la foi desquels on acceptait pour authentiques des récits d'événements présentés par eux comme presque contemporains [2].

1. Section sémitique (V), fasc. 2, Leiden, 1893, in-8, p. 53-70. M. Enno Littmann lui a consacré quelques lignes dans son histoire de la littérature éthiopienne, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig, 1907, in 8, p. 239.

2. Cf. Gutschmidt, *Ueber die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren*, Leipzig, 1875 ; Lagarde, *Agathangelus und*

Quant à la composition de l'original grec ou copte, si le texte ghëëz n'est qu'une traduction, nous sommes réduits à des hypothèses. D'un côté, si l'on considère que les sources arméniennes peuvent, comme Moïse de Khoren, descendre jusqu'à la fin du VIIIe siècle, d'un autre côté, il y a aussi à tenir compte du fait suivant. La légende de la conversion de l'Ibérie du Caucase par sainte Nouné, racontée en premier lieu par Rufin vers 401 ou 402, remaniée par Socrate vers 440, puis par les écrivains arméniens, se trouve appliquée au Yémen, sous le nom de légende de sainte Théognoste, par la chronique du copte Jean de Nikiou, rédigée à la fin du VIIe siècle, à l'époque où Moïse de Khoren compilait son histoire[1]. Comme cette légende a des points de contact avec l'histoire de Tërtag (Tiridate), il ne serait pas impossible que toutes deux fussent passées en Egypte à la même époque.

J'ai parlé plus haut d'éléments différents dont se compose la légende de Tërtag : on peut distinguer nettement trois récits soudés plus ou moins habilement les uns aux autres.

1) Le père de Tërtag, roi d'Arménie, est attaqué et tué par les ennemis (les Perses) ; son fils sauvé par sa nourrice est emporté à Rome ; devenu grand, il entre au service d'un officier de l'empereur et se distingue dans une guerre contre les Barbares (les

die Akten Gregors von Armenien, Göttingen, 1887, in-4, et surtout les mémoires de M. Carrière : *Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales*, Paris, 1891, in-12 ; *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, Vienne, 1893, in-12, et supplément, Vienne, 1894, in-12 ; *La légende d'Abgar dans l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*, Paris, 1895, in-8.

1. Cf. Carrière, *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, p. 10, note 3.

Goths) dont il tue le roi : en récompense, il obtient des secours qui lui permettent de venger son père, dont le meurtrier est mis à mort, et de recouvrer son royaume.

Tërtag n'est autre que Tiridate le Grand, sous qui l'Arménie fut convertie au christianisme. D'après les traditions racontées par le pseudo Agathangelos [1], Zénob de Klag [2], Moïse de Khoren [3], Jean le Catholicos [4], Açoghigh de Daron [5], Chosroès, de la famille des Arsacides, fut assassiné en trahison par Anag, à l'instigation d'Ardéchir, le fondateur de la dysnatie persane des Sassanides, qui, aussitôt après, ravagea l'Arménie. Un des fils de Chosroès, Dirtad (Tiridate), fut sauvé par son gouverneur Artabaze qui l'emmena à la cour de l'empereur des Grecs, et fut élevé chez un comte appelé Ligianis (Licinius). Le roi des Goths, nommé par quelques-uns Hratché, et que Zénob de Klag donne pour cousin à saint Grégoire l'Illuminateur et pour neveu à Anag, meurtrier de Chosroès, vient attaquer Dioclétien (*Tioukghiédianous*) et lui propose de régler leur affaire en combat singulier. Licinius indique Tiridate à l'empereur pour lui servir de champion : l'Arménien fait prisonnier le roi ennemi, et l'empereur, par reconnaissance, lui donne des troupes avec

1. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. I, Paris, 1867, in-8, *Histoire du règne de Tiridate*, p. 109-193.

2. *Histoire de Daron*, trad. par E. Prudhomme, Paris, 1863, in-8, p. 25 et suiv.

3. Langlois. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. II, Paris, 1869, in-8, *Histoire d'Arménie*, ch. LXXXI, p. 117 et suiv.

4. *Histoire d'Arménie*, trad. S. Martin, Paris, 1850, in-8, ch. VIII, p. 50 et suiv. [Cf. aussi Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, 21 de hori, *Patrologia orientalis*, t. VI, fasc. 2, p. 309-311].

5. *Histoire universelle*, trad. Dulaurier, 1re partie, Paris, 1893, in-8, p. 43-45.

lesquelles il reconquiert son royaume et massacre les envahisseurs persans. Comme on le voit, les traits généraux s'accordent avec la légende éthiopienne. Ce qui suit, dans les historiens arméniens, est relatif à l'établissement du christianisme en Arménie, d'abord persécuté, puis triomphant, grâce à saint Grégoire l'Illuminateur, et ne se rapporte pas à notre sujet.

2) Le roi d'Arménie, rentré dans ses états, apprend que le roi de Rome qu'il regarde comme un père est menacé d'une nouvelle invasion des Barbares. Il envoie à son secours Sarkis (Sergius) avec quarante héros. Ce petit nombre excite le mépris des Romains qui les tiennent dédaigneusement à l'écart. Mais ils attaquent l'ennemi et le détruisent complètement. Le roi de Rome, effrayé de la valeur de pareils auxiliaires, les fait assassiner dans un banquet. Sarkis seul échappe et rend compte de cette trahison à Tiridate. Il reçoit de lui une armée avec laquelle il ravage le pays de Rome et ne revient dans sa patrie qu'après avoir tué le roi perfide et toutes ses troupes. Mais ces massacres lui causent d'horribles cauchemars : il se voit dans une mer de sang et ne recouvre le calme qu'après l'institution, à son intention, d'un jeûne général dans toute l'Arménie, et la fondation et la dotation de quarante églises.

Aucun historien ne mentionne Sarkis et encore moins la rupture de Tiridate avec l'empereur de Rome[1]. Bien plus, ils sont unanimes à rappeler

1. Eusèbe, il est vrai, parle (*Histoire ecclésiastique*, l. IX, ch. VIII) d'une attaque de Maximien contre les Arméniens chrétiens, mais les détails

l'amitié qui lia le roi d'Arménie à Constantin, soit qu'ils adoptent la légende qui représente ce dernier, comme atteint de la lèpre et s'adressant à Tiridate pour lui demander des devins perses et indiens[1], soit, au contraire, que sa conversion au christianisme soit l'objet des félicitations du roi d'Arménie qui va le visiter accompagné, de saint Grégoire l'Illuminateur et d'une nombreuse escorte, et conclut avec lui un traité, « où les deux souverains mêlent à l'encre le sang du Christ, afin de s'engager à ne pas se tromper l'un l'autre[2] ».

Nulle part, il n'est question de Sarkis et de ses remords. Cependant le jeûne qui aurait été institué selon notre légende, pour lui rendre le calme, existe encore chez les Arméniens. Il est mentionné au

qu'il donne montrent bien qu'il s'agit d'une persécution contre les sujets de l'empire et non d'une guerre régulière.

1. Moïse de Khoren, *Histoire d'Arménie*, ch. LXXXIII, p. 123. Sur cette légende empruntée aux actes apocryphes du pape Silvestre, et déjà combattue par Lebeau (*Histoire du Bas Empire*, éd. S. Martin, t. I, Paris, 1824, in-8, p. 324) cf. A. Frothingham, *L'omelia di Giacomo de Sarug*, Rome, 1882, in-4, p. 27 ; l'abbé Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, in-4, t. I, p. CVIII CXX, en observant que Moïse de Khoren est loin d'être plus ancien de Jacques de Saroug ; Carrière, *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, p. 1-7.

2. Mkhitar d'Airivank, *Histoire chronologique*, trad. Brosset, Saint-Pétersbourg, 1869, in-4, p. 64. Cf. aussi le pseudo-Aghatangelos, *Histoire du règne de Tiridate*, § CXXVI-CXXXVII (Langlois, I, 187-190) ; Moïse de Khoren, *Histoire d'Arménie*, ch. LXXXIV (Langlois, II, 124) ; Jean le Catholicos, *Histoire d'Arménie*, ch. VIII, p. 32 ; Zénob de Klag, *Histoire de Darôn*, p. 60 ; Stéphane Orbélian, *Histoire de la Sionnie*, trad. Brosset, Saint-Pétersbourg, 1864-1866, 2 v. in-4, t. p. 10. Dans son *Histoire de Vartan* (Venise, 1828, p. 124), Elisée prétendit avoir retrouvé ce traité dans les registres impériaux au temps de Théodose le jeune. Le voyage de Tiridate à Rome ne paraît rien avoir d'historique en dépit des efforts de Serpos pour le prouver (*Compendio storico di memorie cronologiche*, Venise, 1786, 3 v. in-8, t. I, p. 200-217). Ceux même qui ne le révoquent pas absolument en doute sont obligés de reconnaître que les prétendues lettres d'alliance ont été fort altérées (Newmann, *Mémoire sur les ouvrages de David*, Paris, 1829, in-8, p. 5-6 ; Nève, *Constantin et Théodose devant les églises orientales*, Louvain, 1857, in-8, p. 22, reproduit dans l'*Arménie chrétienne*, Louvain, 1886, p. 176 et note 3.)

XIV^e-XV^e siècle par Schiltberger [1], et au XVIII^e siècle les Grecs y rattachaient une singulière tradition : « La fête de saint Serge, soldat, et de son fils, tous deux martyrs, et de leurs quatorze compagnons est célèbre parmi eux. Ils la solennisent le jeudi de la Septuagésime. Elle est précédée de cinq jours de jeûne, si rigoureusement observés que plusieurs filles et garçons s'abstiennent de presque toute nourriture pendant ces jours-là... Le jeûne qu'ils appellent d'Artzibut, fait le sujet d'une grosse querelle qui est entre les Grecs et les Arméniens, car ceux-ci font un crime aux Arméniens de faire un tel jeûne et voici l'histoire sur laquelle est fondé le reproche que les Grecs leur font. Artzibut, disent-ils, était le chien d'un évêque, qui précédait son maître en tous lieux et annonçait son arrivée ; l'évêque fut si affligé de la mort de son chien qu'il ordonna cinq jours de jeûne pour le pleurer. C'est donc pour pleurer ce chien, disent les Grecs aux Arméniens, que vous jeûnez cinq jours... Ce qu'il y a ici de réel, c'est que le mot d'Artzibut désigne un avant-coureur ou un messager, et que le jeûne de saint Serge venant dans la semaine de la Sexagésime annonce que le Carême suit de près [2] ».

3) La perfidie des Romains amène une séparation dans le domaine spirituel ; les Arméniens

1. [« Ils (les Arméniens) ont un saint qui était un chevalier, son nom est Zerlichis (Sarkis) : ils l'invoquent à voix haute quand ils sont à la guerre ou dans quelque nécessité : ils jeûnent une semaine pour lui, Johannes Schiltberger, *The Bondage and Travels*, tr. J. Buchan Telfer, Londres, 1879, in-8, ch. LXV, p. 93.]

2. Le P. Monier, *Missions d'Arménie et de Perse*, ch. VI (*Lettres édifiantes*, éd. Aimé Martin, Orléans et Paris, 1874-1877, 4 v. in-8, t. I, p. 324-325).

rejettent le clergé et l'écriture de leurs ennemis ; ils se choisissent un archevêque qui ordonne des prêtres nationaux. A l'un d'eux, Thaddæos, le Saint-Esprit révèle douze lettres qui sont gravées sur une pierre dans une église ; après la mort de Thaddæos, l'évêque Mardiros ajoute dix caractères à ceux qui ont été révélés, et avec cet alphabet de vingt-deux lettres (l'alphabet arménien se compose de *trente-huit* caractères) ; on peut écrire la traduction de la Bible, du Nouveau Testament, des Commentaires, des livres pieux que douze prêtres vont chercher en Egypte, en Syrie et jusque chez les Francs. Cette troisième partie est un mélange de diverses traditions sur l'origine de l'alphabet et sur les premières traductions faites en cette langue. On est généralement d'accord pour placer en 404 (cent ans après le règne de Tiridate) la date où l'alphabet arménien fut définitivement fixé par saint Mesrob [1]. Auparavant, il semble qu'il exista un alphabet rudimentaire, dont l'usage était peu répandu. D'après Vartan [2], avant d'inventer les caractères qui portent son nom, Mesrob, encouragé par le patriarche saint Sahag (Isaac) et le roi Vram-Chapouh (Behram-Chahpour) fit rechercher les anciens signes qui existaient au nombre de

1. Cf. les additions de Saint-Martin dans son édition de l'*Histoire du Bas-Empire* de Lebeau, t. V, p. 317-327 ; Nève, *L'Arménie chrétienne*, Louvain, 1886, in-8, p. 13-14. Je rappellerai ici l'opinion de M. Gaster (*Ilchester Lectures on greeko-slavonic Literature*. Londres, 1887, in-8, p. 270) d'après laquelle, contrairement à l'opinion reçue, Mesrob aurait emprunté son alphabet, non pas au grec, mais au zend, et l'aurait complété avec des lettres coptes. Cf. sur cette question F. Müller, *Zur Geschichte der armenischen Schrift* (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. II, 1888, p. 241-248 et tome IV, 1890, p. 284-288).

2. Cité par Langlois, Introduction au second volume des *Historiens d'Arménie*, p. 6-7.

22 chez un évêque syrien du nom de Daniel [1]. Toutefois, ces caractères étant en nombre insuffisant, il invoqua le ciel et « non pas en songe pendant le sommeil, ni dans une vision pendant une veille... il vit apparaître aux yeux de l'esprit, une main qui écrivait sur une pierre, où se traçaient comme sur la neige les traits les plus fins ». Mesrob, qui se trouvait alors à Samosate, fit dessiner ces caractères par le calligraphe Rufin [2]. L'alphabet fixé par eux et d'autres collaborateurs se répandit rapidement dans toute l'Arménie et servit pour les traductions de la Bible et un grand nombre d'ouvrages religieux [3]. On voit qu'il n'est question ici ni de Thaddæos ni de Mardiros : il est douteux que le premier nous soit un souvenir de saint Thaddée qui, d'après la légende, aurait prêché l'Evangile à Edesse, puis en Arménie, où il aurait souffert le martyre. Quant à l'envoi de disciples dans divers pays pour recueillir des livres et les traduire en arménien, c'est un fait sur lequel s'accordent tous les historiens précédemment cités.

1. Açoghigh de Darôn, *Histoire universelle*, p. 107-108. Langlois a déjà fait remarquer que le chiffre de 22 lettres est celui de l'alphabet syriaque. D'un autre côté, c'est aussi le chiffre des alphabets réunis de Thaddæos et de Mardiros dans la légende éthiopienne.

2. Lazare de Pharbe, *Histoire d'Arménie* (ap. Langlois, *Historiens d'Arménie*, t. II, p. 265-266), Gorioun, *Biographie de Mesrob* (ap. Langlois, t. II, p. 10-11), Moïse de Khoren, *Histoire d'Arménie*, l. III, ch. LII-LIII (*ibid.*, p. 161-162), Baïan, *Synaxaire arménien de Ter Israel*, *Patrologia orientalis*, t. VI, fasc. 2, p 243-246, 8 de hori. Cf. aussi le *Discours préliminaire* de Langlois, *ibid.*, t. I, p. XVI-XVII.

3. Cf. la note de S. Martin (*Travaux littéraires de Sahag et de Mesrob*) dans l'*Histoire du Bas-Empire de Lebeau*, t. VI, Paris, 1827, in 8, p. 41-45 ; Finck, *Geschichte der armenischen Litteratur* dans Brockelmann, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig, 1907, in-8, p. 82-84), Bayan, *Synaxaire arménien de Ter Israel*, *Patrologia orientalis*, t. V, fasc. 3, 30 de navasard, p. 552-553.

La légende de saint Sousnyos, telle que nous la présente la version éthiopienne, se compose de deux parties : l'aventure avec sa sœur Ouërzëlyâ et la prière magique qui lui est attribuée et qui rentre dans la catégorie des charmes, si nombreux en Orient.

M. Fries a soupçonné qu'il s'agit d'un saint mentionné dans le calendrier éthiopien, mais là s'est arrêté le résultat de ses recherches. En examinant le synaxaire, il aurait trouvé à la date du 26 de myâzyâ la commémoration de saint Sousnyos, voici la traduction de l'article qui le concerne [1].

« Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint en un seul Dieu : le 26 de myâzyâ, commémoration de S. Sousnyos le martyr, fils de Sosipater (*Sousi-Petros*). Le père de ce saint était ami de Dioclétien (*Diyoqlëtyânos*), le roi infidèle. L'ange du Seigneur lui apparut et fortifia son cœur pour qu'il fût martyr : cette parole demeurera dans son esprit. Ensuite le roi l'envoya dans la ville de Nicomédie (*Niqomëdyâ*) et adressa aux habitants une lettre pour rétablir le culte des idoles. En voyant cela, le saint fut très affligé. Alors il alla trouver un prêtre de qui il apprit les enseignements de l'Eglise et de qui il reçut le baptême chrétien. Puis il se rendit dans la ville d'Antioche (*Ansokiyâ*) et trouva que sa sœur avait mis au monde un fils d'une nature étrange ; auparavant, elle avait accouché d'une fille, l'avait tuée et avait bu son sang. Satan s'était établi

1. Bibliothèque nationale de Paris, fonds éthiopien, n° 128, f° 43. Je dois à l'obligeance de M. Zotenberg la copie des textes inédits du Synaxaire que je traduis ici.

en elle ; par ses enchantements, il lui apparaissait sous la forme d'un oiseau et d'un dragon. Quand un enfant naissait parmi les gens de la ville, elle allait à lui, le prenait par maléfice et buvait (son sang). A cette vue, S. Sousnyos prit sa lance dans sa main, tua sa sœur et son fils, car c'était le fils de Satan ; il tua aussi son mari et son père Masanyân. Puis il revint dans la ville de Nicomédie, alla trouver le prêtre qui lui avait administré le baptême des Chrétiens et lui raconta tout ce qui lui était arrivé. Quand il fut retour dans la ville, son père apprit ce qui s'était passé et voulut le tuer ; il l'accusa devant le roi. Alors S. Sousnyos se rendit près de lui dans la demeure des idoles et leur ordonna, par la puissance de N. S. Jésus-Christ — gloire à lui — de descendre dans l'abîme (*Siol*). Alors la terre s'ouvrit et les engloutit. Le bruit se répandit que S. Sousnyos anéantissait les idoles. Son père le dénonça au roi qui fut irrité contre lui et ordonna de lui appliquer une peine sévère. On le battit, on le frappa à coups de masse d'airain, on le fit fouler aux pieds par..... on le broya sous les meules (m. à m. des pressoirs) qui l'écrasaient comme du froment. Ensuite on le ramena dans la ville. Dieu le fortifiait et lui faisait supporter patiemment sa peine. L'ange du Seigneur le fortifiait, le guérissait, le rétablissait dans son état de santé sans le moindre dommage. Il y eut beaucoup de gens qui, à cause de lui, crurent en N.-S. Jésus-Christ — gloire à lui — et ils furent martyrs. Lorsque le roi fut fatigué, on lui dit : « Allons, fais couper sa sainte tête avec une épée. » Il reçut la couronne du martyre dans le royaume des

cieux, et le nombre de ceux qui furent martyrs, lors de la condamnation de ce saint, s'éleva à 1190. Louange à eux ».

L'exécution de S. Sousnyos fut précédée de celle d'un de ses serviteurs, Eusébios, racontée ainsi par le Synaxaire [1].

Le 18 de myazyâ, commémoration du saint et glorieux Eusébios (*Aousàbyos*) serviteur de Sousnyos. Lorsque Dioclétien jugeait celui-ci, son père accusa S. Eusébios près du roi et lui dit : Il y a un serviteur de Sousnyos, nommé Eusébios, qui sert de tout son cœur le Christ comme son Dieu et qui ne reconnaît pas tes divinités. Le roi ordonna de le faire venir. Quand il fut arrivé, il l'interrogea sur sa foi. En sa présence, le saint fit profession de croire à N.-S. Jésus-Christ — gloire à lui — et à sa divinité. Après beaucoup d'exhortations, le roi le jugea et le blâma de ce qu'il avait abandonné ses Dieux ; mais le saint le reprit de ce qu'il négligeait le Seigneur, le vrai Dieu. La colère et la fureur du roi augmentèrent contre lui ; il ordonna qu'on coupât avec une épée la tête de ce saint devant son maître. On lui trancha la tête et il reçut la couronne du martyre dans le royaume du ciel — que sa bénédiction soit avec nous.

Salutà Eusébios, serviteur de Sousnyos,
Qui fut traité honorablement, comme les hommes libres à cause de sa sagesse et de sa prudence :
Lorsque l'impie Dioclétien siégeait sur son trône,
Comme le saint ne s'inclina ni ne se prosterna devant sa grandeur
Et sa tyrannie, il lui fit trancher la tête.

1. Bibliothèque Nationale de Paris, fonds éthiopien, n° 128, f° 54.

Comme on le voit, la rédaction du Synaxaire présente quelques différences avec celle dont il est question ici. Dans la première, la sœur de Sousnyos, qui n'est pas nommée [1], a fait périr une fille et est accouchée d'un fils dont Satan est le père. Après l'avoir tuée, le saint va d'Antioche à Nicomédie, et non pas à Antioche. Ces divergences sont peu importantes au fond et apparaissent comme des altérations de notre texte à une recension plus ancienne, celle du Synaxaire éthiopien qui provient du Synaxaire arabe jacobite ; elle la reproduit presque textuellement [2].

Dans cette version, comme dans celle dont il sera question plus loin, le saint est appelé Sisinnios. La forme Sousnyos provient d'une fausse lecture du texte arabe. Le premier nom est fréquent en Orient ; outre deux saints dont les Synaxaires coptes et arabes ont conservé le souvenir, il fut porté au v^e^ siècle par un évêque novateur de Constantinople, homme instruit et éloquent, qui succéda à Marcianos, lutta contre S. Jean Chrysostôme et écrivit même un livre contre lui (Socrate, *Histoire ecclésiastique*, l. V, ch. x ; l. VI, ch. i, xxi, xxii ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, ch. xii ; l. VIII, ch. i).

1. L'identification de *Ouarzëlyà* avec *Ursule*, proposée par M. Fries, est impossible : ce dernier nom étant absolument inconnu en Ethiopie et même en Orient. D'ailleurs, nous verrons cette femme appelée Milintia dans une version européenne.

2. Cf. le résumé donné par M. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Eglise copte*, Paris, 1890, in 8, p. 183-184. La commémoration de Sousnyos a lieu le 26 de barmoudeh, cf. Ludolf. *Ad suam historiam œthiopicam commentarius*, Francfort, 1691, in-f°, p. 414 ; Malan, *The Calender of the coptic church*, Londres, 1873, in-12, p. 28 [Cf. le texte arabe dans Forget, *Synaxarium Alexandrinum*, t. II, Paris, 1912, in-8, p. 91-92 et un résumé dans le *Kitâb es Sadiq el Amin* par l'higoumène Philothée et le prêtre Michel, le Qaire, 2 v. in-4, 1629 des Martyrs, t. II, p. 99].

Dans le même siècle, un patriarche orthodoxe de Constantinople, renommé pour sa sainteté et sa charité, successeur d'Atticos, et prédécesseur du célèbre Nestorios se nommait aussi Sisinnios (Socrate, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, ch. XXVI, XXVIII ; Jean de Nikiou, *Chronique*, ch. LXXXIV, p. 341-342). Un autre successeur qui portait le même nom et dont fait mention le plus ancien index synodal paléo-slave, datant du XIV^e^ siècle, demandait à ne pas être confondu avec le Sisinnii, héros de la légende répandue par le pope Jérémie le Bogomile, dont il va être question : « Vois comment Jérémie, le pope bulgare, explique les fièvres, cette maladie naturelle. Il raconte, le maudit, que le saint père Sisinnii assis sur le mont Sinaï, appela l'archange Sichael ; pour tromper beaucoup de gens, le mauvais homme, il inventa les sept fièvres, filles d'Hérode : aucun des évangélistes ni des saints ne parle des sept filles d'Hérode, mais d'une seule, celle qui demanda la tête de S. Jean le Précurseur, et on sait aussi qu'elle n'était pas fille d'Hérode, mais de Philippe. Or, voici ce que dit dans ses discours le grand Sisinnii, le patriarche de Constantinople : Ne me prenez pas pour cet imposteur de Sisinnii dont a parlé le pope Jérémie afin de tromper les pauvres d'esprit [1]. »

Comme dans la légende publiée par M. Fries, il n'est plus question du martyre, mais de la vengeance de Sisinnios dans un des plus anciens monuments de la langue slave, antérieur au X^e^ siècle, et dont on attribue la composition au pope

1. Pypin et Spasovic, *Histoire des littératures slaves*, tr. Denis, t. I, Paris, 1881, grand in-8, p. 118-119.

Jérémie, le principal chef du bogomilisme en Bulgarie, contemporain du tsar bulgare Pierre (966-967).

« S. Sisinnii était un brave guerrier. Une fois l'ange Gabriel lui apparut en songe et lui dit d'aller trouver sa sœur Milintia. Elle avait eu cinq enfants qui tous avaient été volés par le diable et était sur le point de donner le jour à un sixième. Sisinnii se mit à la poursuite du démon et se fit rendre l'enfant. Sa sœur s'était fait construire un pilier de marbre et s'y était enfermée. Quand Sisinnii se fut fait connaître, elle lui ouvrit la porte : mais le démon s'était changé en un grain de millet et entra avec lui sous le sabot de son cheval. Il enleva l'enfant et s'enfuit. S. Sisinnii le poursuivit et, comme il passait près d'un saule, il lui demanda s'il n'avait pas vu le démon avec l'enfant. L'arbre le trompa et lui dit : Non. Alors il fut maudit par S. Sisinnii qui le condamna à ne porter que des fleurs et pas de fruits. Il interrogea ensuite un églantier qui le trompa aussi : désormais cet arbuste aura sa tête dans la terre et tous les hommes s'y empêtreront de façon à le maudire. A la fin, il questionna un olivier qui lui dit la vérité et reçut de lui sa bénédiction. En conséquence, le saint dirigea sa route vers la mer, en tira le démon et le frappa de soixante-douze massues ardentes pour lui faire rendre les six enfants. Le démon déclara qu'il ne les restituerait que si S. Sisinnii pouvait rendre tout le lait qu'il avait reçu du sein de sa mère. Il le fit à l'aide d'un miracle ; le démon dut lui remettre les six enfants qu'il avait volés et promit de respecter désormais

chaque maison où l'on trouverait la prière de S. Sisinnii [1] ».

Cette légende a passé en Roumanie, d'après un texte russe, probablement un de ceux qui sont encore en usage chez les Raskolniks [2] et différentes versions ont été publiées par MM. Hasdeu et Gaster [3] l'une d'elles date du XVI[e] siècle.

La présence de cette légende dans les littératures arabe et éthiopienne, d'une part, slave et roumaine, de l'autre, établit d'une manière incontestable qu'elle est empruntée à un original commun qui ne peut être que le grec ; en même temps, l'extension de cette tradition chez les populations hérétiques de la Thrace, d'où elle se répandit chez les Slaves orthodoxes et hétérodoxes, nous autorise à chercher ailleurs que chez l'obscur Sousnyos de Nicomédie, le héros de l'aventure. C'est chez les Manichéens, précisément, dont les Bogomiles de Bulgarie, après les Pauliciens d'Asie Mineure, reproduisaient les doctrines, que nous rencontrons le type de ce personnage, qui occupa une position importante, bien que son histoire nous soit mal connue : je veux parler de Sisinnios qui succéda à Manès, comme chef de la secte fondée par lui [4], de même que, suivant la doctrine catholique, Jésus-

1. Gaster, *Ilchester lectures ou Greeko-Slavonic Literature*, p. 80-81.

2. Des textes russes où il est question de S. Sisinnii ont été publiés par M. Tikhonravov dans un ouvrage que je n'ai pu consulter : *Pamiatniki otrechennoi rousskoi literatury*, 2 v. in-8, Saint-Pétersbourg, 1863, t. II, p. 351-353.

3. Cf. Gaster, *Literatura populara romana*, Bucharest, 1883, in-12. *Minunile sf-lui Sisoe*, p. 392-400 et les auteurs cités dans les notes.

4. Pierre de Sicile, *Historia manichaeorum*, ch. XV, ap. Migne, *Patrologia græca*, t. CIV, Paris, 1890, in-8, col. 1265 ; Ibn el Ouarrâq, ap. Flügel. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1866, in-8, p. 66,

Christ transmit à S. Pierre la direction de l'Eglise[1]. Nous n'avons sur ce Sisinnios qu'un petit nombre de renseignements, parfois peu exacts, dus à des adversaires de sa doctrine, mais il est probable que sa légende, conservée à l'état de tradition populaire chez les Manichéens, devait présenter une série d'événements merveilleux, parmi lesquels, sans doute, celui qui fut mis plus tard par les orthodoxes, grâce à une confusion de nom, au compte de son homonyme, le martyre de Nicomédie. Entre 330 et 340, apparurent les *Actes de la dispute* d'Archelaüs, forgés sur des documents plus anciens, probablement par un certain Hégémonios, et attribués à un évêque de Caschar, en Mésopotamie qui, dans deux discussions publiques, aurait confondu Manès, quelque temps avant que celui-ci ne fût tué par le roi de Perse [2]. L'auteur de ces actes prétend que

1. Nous savons par saint Augustin (*De hæresibus*, ch. XLVI) et par Pierre de Sicile (*Historia Manich.*, ch. XVI, col. 1245) que Manès avait choisi un collège de douze maîtres (comme les douze apôtres), présidé par un treizième qui devenait ainsi le chef de la secte.

2. Ces *Actes* ont été cités pour la première fois par saint Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse*, VI, ch. XXVI-XXVII). *Patrologia græca* de Migne, t. XXXIII, 1892, in-8, col. 584-589). La version grecque ne nous est parvenue que par fragments, mais il en existe une ancienne version latine qui a été publiée plusieurs fois, entre autres dans la *Patrologia græca* de Migne (t. X, Paris, 1857, in-8, col. 1429-1528). Une tradition fausse, qui remonte à saint Jérôme (*De viris illustribus*, chap. LXXII), prétendait que l'original avait été rédigé en syriaque. Cette assertion, reproduite par Zacagni (Migne, *Patrologia græca*, t. X, col. 1405-1407), puis par Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris, 1696, in-4, art. XII, p. 397) et récemment par Kessler (*Forschungen über die manichäische Religion*, t. I, Berlin, 1889, in-8, p. 87-171) est fausse, comme l'ont démontré Ralfs (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1889, n° 23) et Nöldeke (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1889, fasc. III, p. 535-549), cf. sur ces Actes, [Orlasinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Leipzig, 1874, in-8 :] un article d'E. B. Cowel dans le *Dictionary of of Christian Biography* de Smith, t. I, Londres, 1887, in-8, p. 152-153 : Harnack, *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians* (t. I, fasc. 3 des *Texte und Untersuchungen*

Sisinnios abandonna son maître, embrassa le christianisme et révéla à Archelaüs les enseignements secrets qui lui permirent de triompher de son adversaire. Il y a longtemps que Beausobre [1], et Flügel après lui [2] ont montré l'invraisemblance de cette donnée, d'après laquelle Sisinnios, renégat avoué du Manichéisme, aurait été choisi immédiatement après sa trahison pour en devenir le chef.

Les écrivains grecs sont muets sur le sort du successeur de Manès ; son nom était prononcé dans la formule de renonciation qu'on imposait aux Manichéens convertis. Ibn Isḥaq el Ouarrâq, dans le *Kitâb el Fihrist*, dit que l'imâm Sis (abréviation de Sisinnios) maintint jusqu'à sa mort l'intégrité de la religion et sa pureté. Le même auteur lui attribue plusieurs épîtres : l'une à double sens, d'autres sur le Paradis, sur le temps, sur les gages et une dernière, en commun avec Fattaq, sur les images [3].

L'autre personnage de la légende, la sœur de Sousnyos, Ouërzilya ou Milintia, est représentée comme une coupable dans les versions orientales, tandis qu'en slavon et en roumain, elle devient une victime du démon. Cependant, une version roumaine, de même origine, mais différente pour les détails, met en scène un être féminin envoyé par

zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1883, in-8), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1re partie, Leipzig, 1893, in-8, p. 540-441. [Bardenhewer, *Geschichte die altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-Brisgau, 1912, in-8, p. 266-268].

1. *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, t. I, Amsterdam, 1734, in-4, l. I, ch. I, p. 17-18.

2. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862, p. 29 et note 253, p. 316-317.

3. Flügel, *Mâni*, p. 66, 74-97, 103, 375-376.

Satan : « Moi, Sisoe, comme je descendais du Mont des Oliviers, je vis l'ange Gabriel qui avait rencontré Avestitza, l'aile de Satan, l'avait saisie par les cheveux, et lui demandait où elle allait. Elle répondit qu'elle allait tromper la Sainte Vierge par ses ruses, afin d'enlever l'enfant nouveau-né et boire son sang. L'archange lui demanda comment elle pouvait entrer dans les maisons : elle répondit qu'elle se changeait en mouche, en chat, etc., mais que si l'on connaissait dix-neuf noms et demi et si on les écrivait, elle ne pouvait réussir. Elle lui dit ces noms qui furent écrits.

M. Gaster [1] rapproche cet être malfaisant de Lilith qui est déjà mentionné dans Isaïe (XXIV, 14) comme une divinité nocturne redoutée encore de nos jours par les Juifs qui s'efforcent de lui interdire l'entrée de la chambre d'une nouvelle accouchée[2]. Dans la version syriaque du Syntipas, Lilitha est le nom d'une ogresse qui dévore les jeunes gens[3].

En tenant compte de ces diverses indications, et surtout du fait que certaines hérésies, particulièrement les gnostiques, ont fait des emprunts à la mythologie grecque, on peut se demander si le personnage de la sœur de Sousnyos n'est pas le même que celui de Lamia dont il présente tous les caractères. Différentes traditions avaient cours sur son origine. Suivant l'une (Eudoxia, *Violarium*, n° DXCXVI,

1. Gaster, *Literatura populara romana*, p. 394-395 : *Ilchester Lectures*, p. 82.

2. Cf. Selden, *De Diis Syris*, Leipzig, 1672, in-12, p. 249-250. La tentative de Selden pour rapprocher ce nom de l'Ilithye des Grecs et de l'Alilat d'Hérodote, n'a aucune valeur.

3. *Sindbân oder dei sieben weisen Meister*, éd. Bœthgen, Leipzig, 1879, in-8, p. 8 du texte.

p. 451, éd. Flach), Lamia était une fille de Bélos et de Libye ; elle fut aimée de Zeus qui la transporta en Italie où elle donna son nom à la ville de Lamia ; mais les relations que Zeus avait eues avec elle furent connues d'Héra qui, par jalousie, fit périr les enfants qui naissaient de sa rivale. Celle-ci, ne pouvant supporter leur perte, vola ceux des autres et les tua. « C'est pourquoi, ajoute Eudoxia, les nourrices qui veulent effrayer leurs poupons appellent Lamia. » Cette légende, empruntée sans doute à Duris de Samos, dont le texte nous a été conservé par le scholiaste d'Aristophane (*Paix*, v. 758) a été reproduit par Suidas [1]. Diodore de Sicile (l. I, ch. XLI), place près d'Automala en Libye, et non en Italie, la grotte où résidait la reine Lamia, mais il supprime les détails mythologiques : suivant lui, sa fierté sauvage lui avait donné l'aspect d'une bête féroce ; ses enfants ayant tous péri, elle porta envie aux autres mères, fit arracher de leurs bras et tua sur le champ leurs enfants. « De nos jours, termine Diodore, son histoire court encore parmi les enfants, à qui son nom cause une grande terreur. » De bonne heure, on la trouve mentionnée dans le théâtre grec : ainsi dans Aristophane (*Guêpes*, v. 1035, 1377, *Paix*, v. 758), dans Euripide (fragment 642, éd. Wagner), dans un passage du *Collier* de Ménandre (fragment 2, éd. Longueville), conservé par Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, II, 23).

Une autre version place son séjour en Grèce : la fille de Crotopos, roi des Argiens, est séduite par

1. *Lexicon*, éd. Bekker, Berlin, 1854, in-8, p. 647-648.

Apollon de qui elle a un fils dont la naissance est tenue secrète, mais il est dévoré par les chiens, et, folle de douleur, sa mère révèle tout à Crotopos qui la tue pour punir son déshonneur. Pour la venger, Apollon suscite un monstre conçu dans la couche exécrable des Erinnyes : sur sa tête se dresse un serpent qui siffle incessamment et partage en deux son front couleur de rouille. Ce monstre, hideux et sinistre, se glisse la nuit au chevet des époux, arrache les nouveaux-nés du sein des nourrices et s'engraisse des larmes des familles. Enfin cette Lamia est tuée par Korœbos (Stace, *Thébaïde*, I, 555-676[1]).

La Lamia est encore mentionnée par Horace (*Art poétique*, v. 340) et d'autres auteurs, Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane*, l. IV, ch. xxv) la représente comme une Empuse, sorte de vampire femelle, tandis qu'un écrivain des derniers temps de l'empire byzantin[2] compare son adversaire Palamas à la Lamia qui est privée d'yeux tant qu'elle reste à la maison, mais qui, dès qu'elle sort, a la vue si perspicace qu'elle aperçoit tout. Ce dernier trait, déjà indiqué dans le scholiaste d'Aristophane, nous ramène en pleine littérature populaire et nous retrouvons la Lamia avec son nom et ses attributs d'ogresse dans un conte grec moderne d'Arakhaba. « A Doubri, profonde crevasse d'un torrent descendant du Parnasse, habitait une Lamie (Lamia). A

1. C'est aussi la tradition rapportée par le *Mythographus* I de l'édition de Bode, *Scriptores rerum mythicarum latini tres*, Cellis, 1834, 2 v. in-8, t. I, § 168, p. 52.

2. *Byzantina historia*, éd. Schopen, Bonn, 1830, 2 v. in-8, l. XXII, ch. II, t. II, p. 1109; cf. aussi la note, t. II, p. 1315-1316.

chaque fête religieuse qu'ils chômaient, les habitants devaient lui livrer un des leurs en pâture. Aussi, avant le commencement de la fête, ils avaient soin de tirer au sort et celui sur lequel il tombait était livré en victime à la Lamie. Un jour, le sort désigna un jeune et magnifique pallicare ; le fils du premier personnage du village dit alors : Je partirai et m'offrirai à la Lamie afin de sauver notre village. On disait que si elle dévorait le fils du chef, elle ne dévorerait plus de victimes. Les parents du jeune homme pleurèrent, s'affligèrent et cherchèrent à le détourner de son dessein, mais il ne voulut pas les écouter. Il partit et pénétra dans le Dobri pour tuer la Lamie. Dès que celle-ci l'aperçut, elle se jeta sur lui pour le dévorer, mais il lui porta, avant qu'elle eût pu le saisir, un violent coup de lance et la tua. Là-dessus, il se rendit à la fête et raconta ce qui s'était passé aux gens étonnés de son salut. Depuis le village fut en repos [1] ».

Après avoir essayé de déterminer la nature exacte des personnages qui figurent dans la légende

1. Schmidt, *Griechische Sagen und Märchen und Volkslieder*, Leipzig, 1877, in-8, l. II, ch. x, p. 142 et notes p. 246-247. Ce conte semble être une modification d'une légende conservée par Antonin Liberalis, d'après Nicandre (*Transformationum Congeries*, id. Teucher, Leipzig, 1791, in-8, ch. VIII, p. 43-47). Elle place précisément près de Crissa, aux environs du Parnasse, le séjour d'une Lamie qui dévorait les récoltes et les hommes jusqu'au jour où elle fut tuée par Eurybatos, fils d'Euphémos, issu du fleuve Axios. On trouve la Lamie fréquemment mentionnée dans les contes grecs modernes, cf. Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, Leipzig, 1864, 2 v. pet. in 8 (conte III, var. 2 et 3 ; conte IV et variantes 1 et 2, conte XXXIII et variante ; conte XLI, conte LII [cf. aussi Passow, *Popularia Carmina Graeciae recentioris*. Leipzig, 1860, in-8, n° DXXIV, p. 401, trad. par Mme L. Garnett, *Greek Folk-Songs*, Londres, 1885, in-8, p. 75-76 ; Mme L. Garnett, *The Women of the Turkey*, Londres, 1890, 2 v. in-8, t. I, p. 133-135 ; Abbott, *Macedonian Folk lore*, Cambridge, 1903, in-8, p. 265-266] : elle a même passé en Albanie (Dozon, *Contes albanais*, Paris, 1881, in-18, conte XV], etc.

de saint Sousnyos, il me reste à parler des invocations magiques qu'elle contient. Dans une version slavonne, les incantations composées, dit-on, par le pape Jérémie sont destinées à chasser les douze fièvres : « Près de la mer Rouge, se dresse une colonne de pierre (le mont Sinaï) ; sur la colonne est assis Sisinnii, le saint grand apôtre, et voilà, la mer s'est gonflée jusqu'aux nuages, et de son sein sortent douze femmes aux cheveux flottants, apparition diabolique et maudite. — Et ces femmes disent : Nous sommes les fièvres, nous, les filles du roi Hérode. — Et saint Sisinnii les interroge : Démons maudits, pourquoi êtes-vous venus ici ? — Elles lui répondent : Pour tourmenter la race des mortels ; quiconque nous avale, nous nous attachons à lui et nous commençons à le torturer, et celui qui s'oublie à dormir le matin, ne prie pas le Seigneur, n'observe pas les fêtes, boit et mange de bonne heure en se levant, — voilà notre favori[1]. Et saint Sisinnii prie Dieu : Seigneur, délivrez la race humaine de ces maudits démons. Dieu lui envoya alors deux anges, Sichael et Anos et quatre Evangélistes, et ils commencèrent à frapper les Fièvres avec des massues de fer, leur donnant jusqu'à trois mille coups par jour. Les Fièvres commencèrent à se plaindre et à prier : Grand saint, Apôtre Sisinnii, Sichael, Anos, et vous, les quatre évangélistes, Luc, Marc, Mathieu et Jean, ne nous torturez plus : lorsque nous entendrons vos noms sacrés ; lorsque, dans une famille, vos noms

1. Variante : « Nous sommes envoyées par le tsar Hérode, dans le monde, au milieu des chrétiens, pour briser leurs os, refroidir leurs cheveux, faire que leurs veines se contractent et qu'un feu intérieur les brûle. »

seront glorifiés, nous nous éloignerons de cette famille à trois jours, à trois stades[1] ». Telle est la partie historique de la légende; elle continue par la description particulière de chaque fièvre; l'apôtre leur demande leur nom; elles répondent en énumérant en même temps leur caractère distinctif, que leur nom suffirait d'ailleurs à révéler : l'une se nomme *Triascia* (en russe *triasastia*, trembler, *triasoutchka* ou *triasca*, fièvre intermittente), l'autre *Ogneia* (*ogn*, *ogon*, feu ; *ognevitcha*, fièvre chaude) ; la troisième, *Ledeia* (*led*, froid), etc. Novule se présente comme la danseuse qui a demandé la tête de saint Jean-Baptiste. Vient ensuite une formule d'incantation : on nomme toutes les fièvres et on les menace de l'apôtre Sisinnii et de leurs autres ennemis : Eloignez-vous du serviteur de Dieu (ici le nom), fuyez à trois jours, à trois stades, et si vous ne vous éloignez pas de ce serviteur de Dieu, j'appellerai l'apôtre Sisinnii, saint Sichael et saint Anos et les quatre évangélistes, Luc, Marc, Mathieu et Jean, et ils commenceront à vous torturer en vous donnant jusqu'à quatre mille coups par jour[2]. » La version éthiopienne a subi sur ce point des modifications qui en font un texte original : de là, la difficulté d'identifier quelques-unes des

1. Dans une amulette byzantine représentant le sceau de Salomon, les noms de Sisinnios et de Sisinnarios sont joints à celui de ce prince pour chasser la maladie. Cf. Heim, *Incantamenta magica græca-latina*, Leipzig, 1892, in-8 (d'après Schlumberger), p. 48.

2. Pypine et Spasovic, *Histoire des littératures slaves*, trad. Denis, p. 119-120. Les auteurs ajoutent en note (p. 119, note 1). Cette légende a été retrouvée jusqu'en Sibérie par Guljaev qui l'a recueillie dans sa forme presque parfaite de la tradition populaire. Bien qu'un Sisinnius soit mentionné parmi les quarante martyrs de Sébaste, (cf. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Amsterdam, 1713, in-4, p. 521), il m'est impossible d'admettre l'opinion de Pypine et Spasovic (*ibid.*, p. 119, note 2) qui l'assimilent au Sisinnii de la légende slave.

maladies qui sont l'objet d'incantations. Plusieurs des êtres nuisibles mentionnés ici sont propres à l'Éthiopie ; outre les forgerons, qui sont d'ailleurs considérés comme sorciers dans d'autres pays, et les Falachas, population qui a conservé sa langue et sa religion particulière et dont j'aurai l'occasion de parler plus tard, on trouve signalés le Bouda et le Zâr sur lesquels je donnerai quelques explications.

Le premier terme, qui signifie sorcier, est souvent appliqué aux forgerons qui se recrutent surtout parmi les habitants du Dâmot, du Godjâm et les Falachas. Il désigne les hommes qui ont la faculté de se transformer en hyènes et qui jouent le même rôle que les lycanthropes et les loups garous de l'Occident. Sous cette forme, ils attaquent de préférence les femmes qui ont méprisé leur amour, mais leur puissance n'a d'effet que contre les personnes dont ils connaissent le nom de baptême qu'on dissimule soigneusement en Éthiopie. Leur action s'exerce par la possession ; on les reconnaît à leurs yeux sinistres et généralement c'est par le regard qu'ils se rendent maîtres de leurs victimes. On peut arriver à délivrer le possédé ou la possédée par l'emploi de charmes et d'exorcismes auxquels le Bouda résiste autant qu'il peut. Une légende prétend qu'un saint éthiopien du nom d'Abo, contemporain de Lalibala (XIII^e^ siècle) resta en prières pendant sept ans, suspendu en l'air, la tête en bas, pour délivrer le Godjâm des Boudas qui l'infestaient. Dieu lui accorda ce qu'il désirait, mais, depuis la mort du saint, ces êtres malfaisants ont repris leur

pouvoir [1]. Au milieu du XIX[e] siècle, les gens soupçonnés d'être Boudas étaient exterminés sans miséricorde. Les cas d'épilepsie ou de convulsions sont souvent attribués à la possession d'un Bouda chez les Ethiopiens, comme chez les Gallas [2].

La plus ancienne mention du Zâr est celle qu'on trouve dans une chronique amariña, d'origine relativement moderne [3] où il est employé dans le sens de démon qu'il a encore en amariña et en tigré (en Kemant ou Agaou [4]). D'après les diverses descriptions qui en ont été données, les effets du Zâr sont de nature diverse : tantôt des crises d'hystérie dont souffrent principalement les femmes non mariées [5] ; tantôt on lui attribue la consomption [6]. La croyance au Zâr paraît être venue des Gallas ; du moins on la trouve très développée dans les provinces d'Éthio-

1. Cf. Soleillet, *Voyages en Ethiopie*, Rouen, 1886, in-4, p. 282 [Peut être faut-il en rapprocher les *bôzza*, êtres malfaisants redoutés dans le Tigré. Cf. Enno Littmann, *Publications of the Princeton Expedition in Abyssinia*, Leiden, 1910, t. I, n° CXIII, p. 254-255 ; t. II, n° 113, p. 309-310].

2. Cf. les détails donnés par Pierce, *The life and adventures*, Londres, 1831, 2 vol. in-8, t. II, app. I ; Harris, *The highlands of Ethiopia*, Londres, 1844, 2 v. in-8, t. II, ch. XXXV, p. 294-296 ; Mansfield Parkyns, *Life in Abyssinia*, Londres, 1853, 2 v. in-8, t. II, ch. XXXIII, p. 144-162 ; Stern, *Wandering among the Falashas*, Londres, 1862, in-8, ch. XI, p. 152-160 ; W. Plowden, *Travels in Abyssinia and the Galla Country*, Londres, 1868, in-8, ch. VI, p. 116-124 ; Bianchi, *Alla terra dei Galla*, Milan, 1884, in-4, ch. XII, p. 415-419 ; Borelli, *Ethiopie méridionale*, Paris, 1890, in-4, p. 135 ; Massaja, *Mes trente-cinq années de mission dans la Haute-Ethiopie*, t. I, Lille, s. d., in-8, ch. XIV, p. 217 ; Lefebvre, *Voyage en Abyssinie, Relation historique*, t. I, Paris, s. d. Introduction ch. III, p. LXI ; Guidi, *Vocabulario amarico-italiano*, Roma, 1901, in-4, col. 346-347 s. v. *budà* ; Cecchi, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, Rome, 1886-1887, 3 v. in-8, t. I, ch. XX, p. 401-403 ; M. Cohen, *Cérémonies et croyances abyssines*, Paris, 1912, in-8, p. 16].

3. Prætorius, *Die amharische Sprache*, Halle, 1879, in-4, p. 504-506.

4. [Isenberg, *Dictionary of amharic language*, Londres, 1851, p. 156 ; Guidi, *Vocabulario amarico italiano*, col. 612-613 ; L. de Vito, *Vocabulario della lingua tigrigna*, Rome, 1896, in-8, p. 97 : il est nommé *Zârti* ; Conti Rossini, *La langue des Kemant en Abyssinie*, Vienne, 1912, in-8, p. 273-274].

5. Stern, *Wanderings among the Falashas*, p. 160-161.

6. Plowden, *Travels in Abyssinia*, ch. VI, p. 114.

pie où ils se sont établis. Dans le Choa, par exemple, les Zârotch (pluriel de Zâr) forment deux troupes de quarante-quatre démons chacune, ayant à leur tête deux *alaka* (ou chefs) : l'un s'appelle Mama, l'autre Warrer. Chaque Zâr a de même un nom particulier : pour le chasser de la personne dont il s'est emparé, on emploie le chant, la musique, la fumée de tabac, sans parler du sacrifice d'une poule ou d'un bouc. Le Zâr était même devenu, au milieu de ce siècle, une divinité dont les fidèles se réunissaient à des dates fixes, pendant trois jours et trois nuits, se livrant à des pratiques qui le faisaient apparaître aux initiés [1]. Le culte du Zâr et l'usage de lui sacrifier des victimes a été importé chez les Musulmans de la Mekke et d'Egypte par les esclaves volés en Abyssinie [2].

Les anges invoqués contre les maladies et les démons sont : Michel (*Mikâël*), Gabriel (*Gabrëël*), Raphael (*Roufaël*), Souryâl, Sadâkyâl, Ananyâl, Fanouêl, dont les trois premiers sont suffisamment connus. Ils correspondent aux sept anges nommés dans l'*Hexæmeron* du Pseudo-Epiphanes : Michel, Gabriel, Raphael, Souryâl, Saratyâl (à la place de

1. Isenberg et Krapf, *Journals*. Londres, 1843, in-8, II[e] partie, p. 116-118 ; Johnston, *Travels in Southern Abyssinia*, Londres, 1844, 2 v. in-8, t. II, ch. XXII, p. 327-329 ; Harris, *The highlands of Ethiopia*, t. II, ch. XXXV, p. 291-292 ; Plowden, *Travels in Abyssinia*, ch. XIII, p. 259-260 ; Borelli, *Ethiopie méridionale*, p. 133-134 [Cecchi, *Da Zeila alla frontiere del Caffa*, t. I, p. 403-408].

2. Cf. Klemsinger, *Bilder aus Ober-Egypten*, 1878, in-8, p. 388 ; De Goeje (d'après Snouck Hurgronje), *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLIV, 1890, p. 480 ; Nœldeke, *Zâr* (*ibid.*, p. 701) ; Vollers, *Noch einmal der Zâr* (*ibid.*, t. XLV, 1891, p. 343-351). [Sur le Zâr en Egypte, cf. Zein eddîn Hilmi, *Riouâyat madhârr ez Zâr*, Le Caire, 1903, in-8 ; Kahle, *Zâr-Beschwörungen in Egypten*, *Der Islam*, t. III, 1912, fasc. 1-2, p. 1-41].

Fanouêl), Anamyâl [1] et aux six mentionnés dans le livre d'Hénok (ch. xx) ; Uriêl (*Ourêël*), Raphael, Râgouêl, Michel, Saraqaêl, Gabriel : Ananyâl et Fanouêl sont remplacés par Râgouèl. Ourëèl doit être substitué dans notre texte à Souryâl ; cependant, on trouve le nom de Sourièl (*Souryâl*) mentionné avec celui de Raphael, par les Pérates, comme portés tous deux par deux des puissances divines représentées par le feu [2]. D'un autre côté, dans une amulette byzantine, Uriel est invoqué avec Emmanuel pour mettre en fuite une maladie [3]. De même Sadâkyal est à identifier avec Saraqaèl : ce dernier nom que les commentateurs les plus récents n'ont pu reconnaître, est peut-être le même que Sourakiyâl mentionné dans la *Prière de Bartos* [4] comme l'ange de l'étoile du soir. Fanouel est cité dans le livre d'Hénok (ch. xl, 9). D'après Charles, le judaïsme postérieur substitua Uriel à Fanouel [5].

1. *Das Hexæmeron des Pseudo-Epiphanius*, éd. Trumpp. Munich, 1882, in-4, p. 6-8.

2. *Philosophumena*, éd. Cruice, Paris, 1860, in-8, l. IV, ch. II, p. 190. Le nom de Souryan (pour Souryal) existe d'ailleurs dans la version éthiopienne du livre d'Hénok (IX) et le texte grec le remplace par Uriel.

3. Heim, *Incantamenta magica græca-latina*, n° 63 (d'après Schlumberger), p. 481.

4. Bibliothèque Nationale de Paris, fonds éthiopien, n° 57, f° 8 [Cf. Conti Rossini, *La Redazione etiopica della preghiera della Virgina fra i Parti*, Rome, 1896, in-8, p. 13, et ma traduction de cet apocryphe, *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. V, *Les Prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha*, Paris, 1895, in-8, p. 17. Il est à remarquer cependant que, plus loin (texte éthiopien, p. 16, trad. p. 20) Sadâkyal est mentionné spécialement comme portant au-dessus de lui une couronne ; dans la *Prière de la Vierge au Golgotha* (*Apocryphes éthiopiens*, V, p. 33), Sadâkyâl est donné comme le consolateur des affligés].

5. Charles, *The book of Enoch*, Oxford, 1893, in-8, p. 118, note. [On trouvera le résumé d'une version grecque de la légende de Sisinniu d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, dans James, *Apocrypha Anecdota*, t. II, p. 166-177 ; n° 1 du t. V des *Texts and studies* d'Armitage Robinson, Cambridge, 1897, in-8].

XV

LE NORD-EST DE L'ÉTHIOPIE [1]

(Denis de Rivoyre, *Aux pays du Soudan, Bogos, Mensa, Souakim,* Paris, 1885, in-18 jés.).

Le titre de l'ouvrage est heureusement corrigé par le sous-titre, car on pourrait s'attendre à lire un voyage à Tonbouktou ou au Darfour et les lecteurs qui croiraient trouver des détails sur le siège de Khartoum ou les défaites des Anglais et des Égyptiens, s'exposeraient à des mécomptes. Il s'agit d'une excursion faite par M. de Rivoyre dans le pays des Bogos et de quelques pointes poussées au Nord jusqu'à Guédéna, au Sud jusqu'à Koufit, à l'Ouest jusqu'au Djebel Barka. Même restreint à ces proportions, le voyage pouvait donner lieu à des observations et à des recherches curieuses. Il y avait encore des choses intéressantes à relever et à raconter, même après les observations de MM. Antoine d'Abbadie [2], Sapeto [3], W. Münzinger [4], du duc de Saxe [5], Th. von

1. *Bulletin de Correspondance africaine,* 1885, fasc. III IV, p. 350-353.

2. *Bulletin de la Société de Géographie,* 1842 ; *Sur le droit bilin,* Paris, 1866, in-8.

3. G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensa, i Bogos e gli Habab,* Rome 1857, in-8.

4. *Beschreibung der nord-œstlichen Grenzländer von Habesch* (*Zeitschrift fur allgemeine Erdkunde,* 1857, p. 177) trad. dans les *Nouvelles Annales des Voyages,* 1858, T. II, p. 1-55 ; *Les contrées limitrophes de l'Habesch du côté du nord-est ; Ueber die Sitten und das Recht der Bogos* ; Winterthur, 1859, in-4 *Ost-afrikanische Studien,* Schaffouse, 1864, in-8

5. *Reise des Herzogs von Sachsen-Coburg-Gothas nach Aegypten,* éd. Leipzig, 1864, in-8.

Heuglin [1], A. Issel [2], H. von Rolshausen [3], Littmann [4] et M. de Rivoyre a été témoin de scènes de mœurs qui auraient donné du charme à son volume, si l'auteur s'était abstenu d'employer un style souvent prétentieux quand il n'est pas trivial [5]. On sait que les Bilèn ou Bogos habitent depuis longtemps la frontière égyptienne et que les Khédives ont toujours essayé de leur imposer leur autorité. La date de la migration de ces populations est incertaine. M. de Rivoyre, d'accord avec M. Reinisch [6] et W. Münzinger [7], la place vers le milieu du XVI[e] siècle. Cette opinion paraît en désaccord avec celle de M. Ant. d'Abbadie [8], mais ce dernier ne donne aucun argument à l'appui de ses doutes. Il faudrait cependant reculer cette migration de plusieurs siècles si on identifie, ce qui est douteux, les Bilèn avec les Abylli de la Troglodytique, mentionnés par Athénée et

1. *Reise nach Abyssinien*, Iéna, 1868, in-8.

2. *Viaggio nel Mar Rosso e fra i Bogos*, Milan, 1872, in-8.

3. *Stimme aus Abyssinien*, Bonn, 1879, in-8 [On peut y ajouter Martini, *Nell' Africa italiana*, Milan, 1896, in-8, et Conti Rossini, *Tradizioni storiche dei Mensa*, Rome, 1901, in-8] Id. *Documenti per l'archeologia Eritrea*, Rome, 1903, p. 6-9 ; id. *Note etiopiche*, Rome, 1897, in-8, III, *Sovra una tradizione bilin*, p. 13-16.

4. Enno Littmann. *Publications on the Princeton Expedition to Abyssinia*, Leiden, 1910-1913, t. I. p. 134-136, p. 194-198, 178-280; t. II, p. 101-106, 148-149, 335-336 ; t. III et IV.

5. « La protection infatigable qu'étendait auparavant sur eux *sa main trop souvent abusée* (p. 5) » ; « Des superstitions *nuancées des modifications en rapport avec les habitudes* (p. 11) » ; « Ces vases sont profonds et la *raison a le temps de s'envoler avant que le fond en soit atteint* (p. 12) » ; « recourir à des *arguments en dehors du style canonique* » pour dire « frapper un mulet » (p. 16) ; « les *timides bégaiements de son cœur* » (p. 18) ; « Et Dieu sait *lorsqu'il* (Dieu ?) *s'en mêle, comme John Bull sait crier* (p. 23) » etc. Le livre est rempli de fautes de ce genre qui montrent avec quelle précipitation il a été écrit.

6. *Die Bilin-Sprache in Nord-Ost Afrika*, Vienne 1882, in-8, p. 7.

7. *Sitten und Recht der Bogos*, p. 6-7.

8. *Sur le droit bilin*, p. 10 [M. Conti-Rossini montre qu'elle avait déjà eu lieu au XIV[e] siècle et la fait remonter au XI[e] siècle, *Racconti e Conti bileni*, Paris, 1907, in-8, p. 4-7].

Etienne de Byzance [1] ; mais le rapprochement qu'on en a fait avec les Belioun d'El Edrisi (XII^e siècle de notre ère) est plus important, d'autant que le géographe arabe nous a conservé le nom d'une population dont les Bogos n'ont pas perdu le souvenir. En parlant des Belyoun, il dit [2] : « On prétend que ce sont des *Roum* (ou *Rôm*) et qu'ils professent la religion chrétienne depuis le temps des Coptes, avant l'apparition de l'islâm, à cela près que, pour les chrétiens, ils sont hérétiques jacobites. »

D'après les traditions historiques recueillies et publiées par M. Reinisch, la population primitive du pays des Bogos se composait de quatre tribus issues de quatre frères de race gheez : Lammâchelli [3], Bigatay [4], Bilaq et Saquin [5]. Ils furent subjugués par les Katim [6], autre famille tigré-éthiopienne venue du Ouolqaït, et ensuite par les Rôm à qui personne ne pouvait résister : ils écrasèrent le pays de lourds impôts, mais leur orgueil irrita le ciel, contre lequel ils n'hésitèrent pas à lancer leurs dards. Ils furent anéantis par une catastrophe pareille à celle qui frappa l'armée d'Abrahah [7]. Leur extermi-

1. Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité*, Paris, 1863, in-4, p. 472.

2. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et de Goeje, Leyde, 1866, in-8, p. 21-27.

3. Reinisch. *Texte der Bilin-Sprache*, Leipzig, 1883, in-8, p. 1-5.

4. Identifié par M. Reinisch avec les Bougaeitai de l'inscription d'Aksoum (*Die Bilin-Sprache*, Vienne, 1882, in-8, p. 5, note 2).

5. M. Reinisch, *op. laud.* voit en ceux-ci les Sigyèn de l'inscription grecque d'Adulis, identifiés par M. Vivien de Saint-Martin avec les Kyénios (?) du Périple de la Mer Erythrée et placés dans l'Agaoumëdër, à l'ouest du lac Tzana où habitent aujourd'hui les Tzigam (*Le nord de l'Afrique*, p. 203-232).

6. Reinisch, *Texte der Bilin-Sprache*, p. 5.

7. Reinisch, *Texte der Bilin-Sprache*, p. 6-8. Voici la traduction de ce passage : « Les premiers (?) habitants du pays furent les Rôm : dans leur

nation fut suivie de l'émigration des Barias, qui passèrent bientôt dans le Barka. Enfin, une invasion en Ethiopie d'une reine du Sud [1] à la tête de populations Galla, Sidama, Djiratom et Gouraguech, chassa dans le Sennhaït la tribu tigréenne de Segrina, suivie bientôt par un Agaou du Lasta, Gabra-Tarqi, l'ancêtre des Bogos [2]. En admettant même qu'El Edrisi ait confondu les Rôm et les Bilèn dont l'établissement dans le Sennhaït eut lieu à des siècles de distance, il n'en est pas moins vrai que si l'on adopte l'hypothèse très vraisemblable que je viens de rappeler, les Bilèn occupaient le pays où nous les voyons aujourd'hui antérieurement au xe siècle, époque où vivait El Edrisi. Ce ne serait donc plus aux guerres d'Aḥmed Grâñ qu'il faudrait attribuer cette poussée vers le nord-est [3], mais aux

orgueil, ils blasphémaient contre Dieu et lançaient leurs javelines contre lui : Dieu leur fit au sommet de la tête de sanglantes blessures. Alors arrivèrent des aigles qui dévorèrent leur chair rouge de sang... Réduits au désespoir et pour trouver du repos, les Rôms se creusèrent des grottes et s'y cachèrent ; chacun se creusa son tombeau ». Cette dernière légende est destinée à expliquer l'origine des tombes curieuses qu'on trouve dans cette partie de la Nubie et près de Massaoua (Cf. D. de Rivoyre, *Mer Rouge et Abyssinie*, Paris, 1880, in-18, jés. [Conti-Rossini, *Studi su popolazioni dell' Etiopia*, Rome, 1914, in-8, 1. *Gli Irob e le loro tradizioni*, p. 2-52.] De nos jours, les Irob-Saho se prétendent tous issus des Grecs (Reinisch, *Die Sprache der Irob-Saho*, Vienne, 1878, in-8, p. 4) et M. Reinisch incline à croire que cette tradition indique qu'ils descendent des Rôm. [Cf. aussi ces légendes dans Enno Littmann, *Publications of the Princeton Expedition*, t. I, p. 83-88 ; t. II, p. 89-94].

1. Reinisch, *Texte der Bilin-Sprache*, p. 9-12.

2. Reinisch, *Texte der Bilin-Sprache*, p. 12-14 [Cf. aussi Conti-Rossini *Racconti e Canti Bileni*, p. 15-19 ; 21-47, 33-64]. L'étymologie de *Bogos* par *Boas-qer* (fils de Boas), proposée par M. Münzinger, (*Sitten und Recht der Bogos*, p. 7) et que semble accepter M. d'Abbadie (*Sur le droit bilin*, p. 6) ne paraît pas exacte. Le nom de Bogos n'est pas national, de l'aveu même des deux auteurs, et par conséquent Bogos doit être emprunté à une langue étrangère. Aussi doit-on tenir plus vraisemblable l'étymologie donnée par M. Reinisch, qui fait venir ce mot d'une altération du tigré *Baougous* « pillard » de la racine *baquasa*.

3. Antérieurement aux incursions de Grâñ. Alvarez connaissait sur les frontières d'Ethiopie le peuple des *Belloi* qui paraît désigner les Bilen.

luttes qui déchirèrent l'Éthiopie pendant la courte durée de la domination falacha [1] vers le milieu du xᵉ siècle. M. de Rivoyre a donné dans son livre des spécimens de chansons qu'il a recueillies chez les Bilèn ; elles sont toutes en tigré [2]. Il faut aussi mentionner quatre contes dont M. de Rivoyre, qui avait cependant d'excellents modèles dans les textes de la *Bilin-Sprache* de M. Reinisch, affaiblit l'intérêt en les ornant de ses fleurs de rhétorique et, çà et là, de quelques erreurs historiques. Le premier, *La prieure de Debré-Sina*, est imité du conte arabe: *La femme injustement soupçonnée*, dont nous avons deux versions différentes dans les recensions des *Mille et une nuits* de Boulaq et de Breslau. C'est à cette dernière recension, la moins ancienne, que se rattache le plus le récit éthiopien [3]. Le second

1. Cf. mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*. Paris, 1882, in-8, p. 227, note 6 et les auteurs cités. La reine mentionnée dans le texte bilin serait Esat, appelée aussi Terdâë-Gobaz, de la *Chronique éthiopienne*.

2. Il y aurait à corriger quelques erreurs de transcription, p. 177, v. 4, lire *aïnabo*, ses dents, au lieu de *aïnab* : id. *Oueld* au lieu de *ouelde* id. *bebdâlé*, pigeon blanc, au lieu de *bétulé* ; v. 5 *asâra* ses gencives, à la place de *assar*, 6.240, v. 1 ; *Jetim* orphelins, au lieu de *Jettim* : id. *min* au lieu de *nim* ; *nâ'* pour *na* ; *menâgist* au lieu de *manguet*, portes : *deb'ou* à la place de *deblou*, fermez. Les noms propres sont également maltraités dans le courant du livre. *Naacucto-Laab* (p. 228, 230, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241), doit être rétabli ainsi : *Naakuëto-Laab* (Louons le Père); *Icon Amiac* (p. 242), à corriger en *Yékouno amlâk ; Ahrendroop* (p. 276) pour *Aarendrup* : *Arakiel-bey* (p. 277) pour Arakel-bey ; *Wolesley* (p. 278) pour *Wolseley*, etc.

3. *Tausend und Eine Nacht*, t. XI, éd. Habicht (Breslau, 1843), p. 190-205. *La femme sollicitée au mal par son beau-frère*. Dans cette version, elle fait partie du recueil intitulé, *Histoire du roi Châh-Bakht et de son vizir Er Rahouân*. Ce recueil, qui manque dans l'édition de Boulaq, paraît avoir passé du persan en arabe. Dans le texte égyptien, la forme du conte est plus primitive et plus simple, et je ne serais pas éloigné d'y voir une légende d'origine juive, ou du moins venue par l'intermédiaire d'un livre hébreu. On la trouve encore, mais très altérée, dans le dialecte tatar de Khodja Aoul (Sibérie méridionale), sous le titre de : *La femme devenue prince* (Radloff, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Süd-Sibiriens Stämme*, t. IV, Saint-Pétersbourg, 1872, in-8, p. 141).

récit, *Le chien d'Ali*, n'est pas rapporté plus fidèlement que le premier; la scène est placée chez les Dinkas du Fleuve Blanc, dans une de leurs luttes contre les Arabes Moselmièh. On reconnaît les mêmes données que dans un conte arabe publié par M. Dulac; c'est à l'Égypte probablement qu'il a été emprunté [1]. Le troisième (*Les deux amis*) se retrouve à l'extrémité opposée de l'Europe : une version bretonne le donne avec les mêmes détails [2]; la recension allemande publiée par Grimm diffère davantage [3]. Le quatrième (*La fille du Negous*), purement éthiopien, est un exemple de l'altération des faits historiques dans la tradition populaire. C'est le récit du rétablissement de la dynastie salomonienne sur le trône d'Éthiopie occupé par les Zagués [4]. Le rôle joué par Naakuëto-Laab, Lalibala et sa prétendue fille Judith, est de pure invention. On peut regretter que M. de Rivoyre, tout en défigurant ce conte dans

Dans l'édition des *Mille et une nuits* de Boulaq, in-4, ce conte occupe les nuits 465-466 ; t. I, p. 639-640 (t. II, p. 393-395 de l'édition du Qaire) ; dans celle de Breslau, les nuits 907-909 (t. XI, p. 190-205). [dans celle de Bombay, t. II, n. 465-466, p. 369-371]. [Cf. sur cette légende le mémoire de Wallensköld, *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère*, Helsingfors, 1907, in-4, qui n'a pas connu la version de M. de Rivoyre, non plus qu'une version berbère publiée par G. Mercier, *Cinq textes berbères en dialecte chaouia*, Paris, 1900, in-8, p. 24 30 : Cf. mon article dans la *Revue des Traditions populaires*, 1901, p. 274].

1. *Contes arabes en dialecte égyptien*, *Journal Asiatique*, 1885, t. I, conte, nº 4. Sur le même récit en touareg et dans le Maghreb, cf. *Bulletin de Correspondance africaine*, 1885, p. 192.

2. Luzel, *Les Veillées bretonnes*, Morlaix, 1879, in-12, *Cochenard et Turpin*, p. 258-281 ; *Le pont de Londres*, p 281-284.

3. *Kinder-und Hausmärchen*, Berlin, 1880, in-8, nº 107. *Les deux voyageurs*.

4. Sur les personnages mentionnés dans ce conte, cf. mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, p. 9-10, 98-99, 231-232, notes 64 et 67 [Cf. aussi sur les Zagués, Conti-Rossini. *Appunti ed osservazioni sui Re Zâguè e Takla Hâymânot*, Rome, 1895, in 8 : id. *Sulla dinastia Zâgue*, Rome, 1897, in-8].

sa traduction, y ait mêlé des fragments d'histoire qu'il connaissait mal et qui devaient être étrangers à l'Ethiopien Giorguis son conteur [1]. Le cinquième récit (*Aïssa*) a pour sujet une aventure arrivée au conteur indigène. Ces contes n'ont rien de bilèn ; ils viennent du Tigré et il est probable que c'est dans la langue de ce pays que M. de Rivoyre les a recueillis. Je relèverai, en terminant, quelques jugements inexacts de l'auteur : (p. 159) M. du Bisson qui tenta inutilement de fonder une colonie à Koufit pouvait être un aventurier, mais il ne mérite pas le reproche de lâcheté qui lui est adressé. Le témoignage favorable de Lejean, contemporain des faits, est autrement sérieux que les racontars d'un voyageur crédule, et l'ouvrage de celui-ci n'aurait pu que gagner à être rédigé aussi simplement que l'itinéraire que nous a laissé M. du Bisson [2]. L'accusation portée contre le négous Yohannës est tout aussi peu fondée. Si l'empereur d'Ethiopie ne profita pas des défaites sanglantes qu'il venait d'infliger aux Egyptiens et aux aventuriers européens et américains qui les commandaient, c'est que son attention fut immédiatement détournée par la révolte de quelques-uns de ses vassaux ; Dedjâdj Oualdé Mikâel, gouverneur du Hamasèn, qui avait appelé les Egyptiens ; le gouverneur du Gojjâm et les tenta-

1. L'aventure d'Abrahah et son nom même comme conquérant du Yèmen sont inconnus des Ethiopiens : c'est Kâleb qui a cet honneur. De plus, même dans la tradition arabe, Abrahah n'entra pas à la Mekke. C'est une nouvelle erreur — et celle-ci doit être attribuée sûrement au voyageur européen — de dire : *L'Ethiopie fut* la première des nations chrétiennes contre lesquelles se tournèrent les *menaces des Musulmans*.

2. *Bulletin de la Société de Géographie*, juillet 1868.

tives de Menelik [1]. On retrouve ici la trace de l'antipathie d'un catholique contre un prince monophysite. Enfin la proclamation que M. de Rivoyre attribue au Mahdi est non seulement apocryphe [2], mais ridicule. Des expressions comme « *fils d'Ismaël* » (p. 285) dans la bouche d'un Arabe parlant à des Arabes et des phrases qu'on croirait empruntées à des opérettes [3] auraient dû mettre M. de Rivoyre sur ses gardes, si tant est qu'il ne soit pas l'auteur de cette réjouissante prosopopée.

1. *Mittheilungen* de Petermann, 1878, p. 157-158.

2. On peut s'en convaincre en la comparant au texte et à la traduction que M. de Calassanti-Motylinski a publiés dans le *Bulletin de Correspondance africaine*, 1884, p. 462-469.

3. « Je suis donc *décidé à porter ce sabre* de Khartoum à Berber » (p. 285).

XVI

LES RÈGLES ATTRIBUÉES A SAINT PAKHOME[1]

Les *Règles* attribuées à saint Pakhôme sont, au point de vue de l'esprit humain et de la civilisation, un monument de la plus haute importance. C'est le code de l'organisation monastique qui succéda en Orient à la vie érémitique; elle se répandit rapidement en Occident, car saint Athanase la fit connaître à Rome dès 341. C'est à elle qu'il faut faire remonter la création de cette institution qui fut pour l'Égypte une cause de décadence et d'abaissement, mais qui tient une si grande place dans son histoire. Loin de rendre à l'humanité les services qu'on doit reconnaître aux monastères de l'Occident, loin de devenir, comme en Abyssinie, l'incarnation du sentiment patriotique et national, le monachisme égyptien ne servit qu'à rendre plus évidents les vices inséparables de la population où il se recrutait : la lâcheté, la férocité, la luxure et le fanatisme religieux. Incapables de lutter non seulement contre les Barbares qui, sur le Danube et le Rhin, faisaient courir à la civilisation un des plus grands dangers qui l'aient menacée, mais même contre ceux qui, venus de la Libye, de la Nubie ou de l'Arabie, éten-

1. *Apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, Paris, 1896, in-8 [cf. Dom Butler *The Lausiac history of Palladius*, n. 1 du t. VI des *Textes and Studies* d'Armitage Robinson, Cambridge, 1898, in-8, p. 155-158 : et Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain, 1898, p. 256-275].

daient chaque jour un peu plus loin leurs ravages dans la terre d'Égypte, les moines ne trouvaient d'énergie que lorsque, ayant le nombre pour eux, ils pouvaient, lancés comme des bêtes féroces par leurs supérieurs ou les patriarches alexandrins, massacrer les païens, les hérétiques et plus tard les catholiques, victimes à leur tour des fureurs qu'ils avaient déchaînées. Le résultat fut que l'Égypte se trouva sans défense contre les Arabes.

D'après M. Amélineau [1], la source primitive de la vie de saint Pakhôme serait une version copte en dialecte thébain ou saïdique, dont il ne reste que des fragments: cette vie fut traduite et abrégée en dialecte memphitique, incomplète du commencement et de la fin [2]: une traduction plus fidèle, faite sur le texte thébain, nous a été conservée en arabe, datant du XIII[e] ou du XIV[e] siècle [3]. Les sources grecques, ou dérivées du grec, méritent moins de confiance, sauf

1. *Monuments pour servir a l'histoire de l'Egypte chrétienne au IV[e] siecle : Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés* (*Annales du Musee Guimet*, t. XVII, Paris. 1889, in-4, p. X-LXVIII Cf. le compte rendu de cet ouvrage, le plus important pour le sujet qui nous occupe, par Krüger, *Theologische Literaturzeitung*, 1890, p. 620, et aussi pour la critique des sources, Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Fribourg en-Brisgau, 1896, in-8, p. 1-23. Il admet en général les résultats auxquels est arrivé Amélineau, sauf des rectifications de détail. [Cf. aussi Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*. Louvain, 1898, in-8, p 1-116; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-Brisgau, 1912, in-8, p. 83-85; Nau et Bousquet, *Histoire de saint Pakhôme*, texte grec et tr. fr., *Patrologia orientalis*, t IV, fasc. V, p. 407-511, Paris, in-8, s. d.].

2. Il est juste de rappeler que déjà Quatremère avait reconnu l'antériorité de la version thébaine par rapport aux autres. Après avoir parlé des fragments saïdiques ou thébains, il ajoute: « Ce recueil me paraît être l'original primitif sur lequel aura été faite avec plus ou moins de changement la traduction memphitique et peut-être la grecque (*Recherches sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris, 1808, in-8, p. 132).

3. Les fragments thébains, la vie memphitique et la vie arabe ont été publiés avec une traduction française dans l'ouvrage de M. Amélineau cité plus haut.

la lettre d'Ammon au patriarche Théophile, car elles ont modifié, dans un sens plus humain, l'esprit original des rédactions coptes [1]. La première ne nous est arrivée que dans la version latine faite vers 530 par Denys le Petit, à la prière d'une chrétienne qu'on croit être Galla, fille de Symmaque [2]; la seconde est anonyme [3]; elle est beaucoup plus complète que la précédente et s'accorde avec la suivante, quoique sa rédaction soit plus concise; une autre vie grecque, également anonyme, trouvée par Aloysius Lipomannus dans la collection de Siméon Métaphraste, et dont la version latine due à Gentianus Hervetus a été insérée par Surius dans ses *Vitæ Sanctorum* [4]; une série d'anecdotes, complément, ou plus exactement, variantes de la seconde vie grecque [5]; enfin une lettre de l'évêque Ammon qui avait vécu au couvent de Phbôou, adressée au patriarche d'Alexandrie Théophile et relatant les principaux faits de la vie de Pakhôme, tels qu'il les avait recueillis de la bouche de ceux qui l'avaient connu [6]. Il sera question plus loin des passages de l'Histoire lausiaque consacrés à Pakhôme; quant aux historiens grecs, Sozomène, Héra-

1. Outre les observations d'Amélineau et de Grützmacher citées plus haut, cf. pour la critique des sources grecques Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*, t. VII, Paris, 1700, in-4, p. 167-171 et note p. xxxi, 674-675; *Acta Sanctorum*, mai, t. III, Paris, 1866, in-fol., p. 287-289.

2. Publiée pour la première fois par Rosweyde, elle se trouve dans le premier livre des *Vitæ Patrum*, Migne, *Patrologia latina*, t. LXXIII, Paris, 1879, grand in-8, col. 227-282.

3. Elle a été publiée par les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, mai, t. III, trad. lat. p. 295 et suiv.; texte grec, app. p. 22*-44*.

4. Turin, 1876, t. V, p. 408.

5. *Acta sanctorum*, mai, t. III, traduction latine, p. 333-344; texte grec, appendice, p. 44*-53*.

6. Elle a été publiée par les Bollandistes, *Acta Sanctorum*, mai, t. III, trad. lat. p. 346-355; texte grec, appendice p. 54*-61*.

clides, Nicéphore, etc., ils n'ajoutent rien à ce que nous apprennent les anciennes sources [1]. On peut joindre à celles-ci la vie de Théodore écrite en thébain, dont un fragment nous est seul parvenu en ce dialecte ; la version arabe est bien moins exacte que celle de la vie de Pakhôme [2].

Les dates de la naissance et de la mort du saint [3] sont difficiles à établir nettement à cause des données contradictoires sur lesquelles elles s'appuient. Tillemont avait adopté 292 et 348 ; les Bollandistes qui, pas plus que lui, n'avaient pu recourir aux sources orientales, avaient établi 276 et 349. En s'appuyant sur les textes arabes et coptes, M. Amélineau était arrivé à 288 pour la naissance et 348 pour la mort. Mais l'étude d'un document syriaque important, négligé par ce dernier : les lettres de fête de saint Athanase [4], a amené M. Krüger [5], et après lui M. Grützmacher [6] à modifier ces chiffres ; selon l'opinion la plus vraisemblable, Pakhôme serait né en 285 et mort en 345.

1. Il en est de même de la vie de Pakhôme, telle qu'elle se trouve dans les Actes syriaques publiés par le P. Bedjan (*Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, t. V, Paris, 1895, in-8, p. 122-176).

2. Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme*, p. 215-294 (version memphitique) ; p. 297-334 (version thébaine).

3. Cf. sur la vie du saint, outre les sources anciennes qui viennent d'être citées, Tillemont, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 167-235, et notes, p. 674-692 ; Galland, ap. *Vitarum Patrum Bibliotheca*, reproduit dans Migne, *Patrologia græca*, t. XL, Paris, 1863, grand in-8, col. 941-946 ; *Acta Sanctorum*, mai, t. III, p. 287-295 ; Amélineau, *Etude historique sur saint Pakhôme*, Le Caire, 1883, in-8 ; id., *Histoire de saint Pakhôme*, p. LXIX-CXI ; Grützmacher, *Pachomius und das alteste Klosterleben* (p. 23-64) [On trouvera une bibliographie complète dans l'ouvrage cité de Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, p. 379-386].

4. Cureton, *The festal letters of Athanasius*, Londres, 1848, in-8 ; Larsöw, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius*, Berlin, 1852, in-8.

5. *Theologische Litteraturzeitung*, 1890, p. 620.

6. *Pachomius*, p. 24-33. Il s'appuie aussi sur la lettre d'Ammonius.

Ses parents qui habitaient un village aux environs d'Esneh, étaient païens et l'élevèrent dans le paganisme, mais, à plusieurs reprises, les démons témoignèrent leur haine contre celui qui, au dire des légendes, devaient être un de leurs plus redoutables ennemis. Il ne connut cependant le christianisme que par une circonstance fortuite. Enrôlé de force avec tous les jeunes gens de son village pour combattre le roi de Perse, et traité plutôt comme un prisonnier que comme une recrue, ce qui est encore le cas des fellahs d'aujourd'hui, il fut secouru à Esneh par des gens compatissants qu'on lui dit être des chrétiens. A Antinoé, l'ordre arriva de licencier les nouvelles levées et Pakhôme, dont l'esprit avait sans doute été troublé par les spectacles nouveaux qu'il avait eus sous les yeux, au lieu de retourner dans sa famille, s'arrêta dans le village de Chenasit, le Khenoboskion des Grecs (*l'endroit où l'on engraisse les oies*) le Qaṣr es Saïad d'aujourd'hui[1]. Là, il s'installa dans un coin d'un temple abandonné de Sérapis et vécut du travail de ses mains. Les sentiments de charité et de douceur dont il faisait preuve lui attirèrent l'estime des chrétiens du village qui lui en donnèrent la preuve en l'emmenant de force dans l'église et en le baptisant. Le solitaire chrétien ne différa pas beaucoup du solitaire de Sérapis, mais, à la suite d'une épidémie où il montra un grand dévouement et qui ravagea le village, il résolut de mener une vie plus ascétique encore. Laissant son

1. Cf. Amélineau, *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, grand in-8, p. 430-432.

jardin et son ermitage à un vieillard, il alla trouver un ascète du nom de Palamon qui est considéré comme son père spirituel. Il s'attacha à lui sans se laisser rebuter par l'accueil qu'il en reçut et, sous sa direction, il apprit l'Écriture et reçut les leçons de mortification qu'il aimait à rappeler plus tard dans ses enseignements. Sous la direction spirituelle de Palamon, vivait un certain nombre de solitaires qui, n'étant astreints à aucun règlement, ne relevaient en réalité que d'eux-mêmes, exposés dans leur isolement à toutes les tentations. Il semble que Pakhôme ait conçu à ce moment, peut-être sous l'impulsion des souvenirs du couvent de Sérapis dont il avait habité le temple, le projet de former un faisceau de toutes ces forces éparpillées, en les réunissant par le lien d'une règle assez étroite pour les maintenir, assez large pour ne pas imposer des efforts de sacrifice et de renoncement au-dessus des forces ordinaires de l'homme. La vie du saint est remplie d'exemples où il se montre hostile à l'exagération de l'ascétisme, tel que le pratiquaient Palamon et les ermites qui voulaient rivaliser avec lui. Un jour, il se laissa aller à dire à son frère Jean qui tenait pour ces doctrines : « Assez de folie ! » Le mot de Pascal « Qui veut faire l'ange fait la bête » trouve ici plus que jamais son application. Le maître de Pakhôme ne le vit pas s'éloigner sans regret et ne survécut que peu de temps à cette séparation. Près de Tabennisi (*les palmiers d'Isis* [1]), sur le bord du Nil, Pakhôme se construisit une habitation. Là, il vécut

1. Cf. Amélineau, *La Géographie de l'Égypte*, p. 469-471.

quelque temps seul, échappant par la prière et le travail aux tentations que l'esprit malin multipliait contre lui. Mais sa sainteté attira bientôt autour de lui un certain nombre d'hommes disposés à mener sous son autorité la vie ascétique : parmi eux se trouvait son frère aîné qui prit le nom de Jean. De là, une organisation rudimentaire qui se développa au fur et à mesure que le couvent prit de l'extension et devint la maison-mère de semblables établissements. Pakhôme dut se choisir des auxiliaires, tant pour l'instruction des novices que pour la direction des divers services et plus tard des nouveaux couvents qui se fondèrent sous sa règle ; il est à remarquer que le plus possible, il s'efforça d'écarter les prêtres séculiers, dans la crainte que le privilège leur conférant le sacrement de l'ordre ne fût un obstacle à l'égalité absolue qu'il voulait voir régner chez les frères. Lui-même, lors d'une visite de saint Athanase, réussit à se soustraire à la prêtrise que le patriarche voulait lui conférer, sur la demande de Sérapion, évêque de Denderah. Un second couvent fut fondé à Phbôou, aujourd'hui Faôu[1], dans la province de Qeneh ; celui-ci devint rapidement le principal de l'ordre et le point de réunion de tous les frères. Un troisième et un quatrième s'élevèrent à Chénésit et à Tmouchons, le Bakhânis ou Makhânis actuel (*le temple de Khons*[2]) ; le nombre des moines atteignit bientôt le chiffre de sept mille. Les femmes ne restèrent pas en arrière de ce mouvement. La sœur de Pakhôme, Marie, vint retrouver son frère qui construisit, de

1. Cf. Amélineau, *La Géographie de l'Égypte*, p. 331-333.
2. Cf. Amélineau, *La Géographie de l'Égypte*, p. 515-517.

l'autre côté du Nil, pour elle et les religieuses qui vinrent se joindre à elle, un couvent dirigé par un vieillard nommé Abba Pierre. Mais, plus encore que les monastères d'hommes, celui des femmes fut en butte aux querelles et aux disputes, souvent pour les causes les plus futiles. A la suite de deux suicides, il fut même frappé pour quelque temps d'une sorte d'interdit par Pakhôme. Une des plus importantes recrues de ce dernier fut Théodore, né d'une famille riche d'Esneh, qui manifesta dès l'enfance du goût pour la vie ascétique et qui vint, dès qu'il le put, rejoindre l'illustre supérieur de Tabennisi. Il n'avait pas cependant dépouillé le vieil homme, et, malgré toutes ses austérités et son apparente humilité, Pakhôme, reconnaissant chez lui une ambition et un orgueil effrénés, refusa, malgré les charges importantes qu'il lui confia à plusieurs reprises, de le désigner pour son successeur. Le frère de Théodore, Paphnuce, abandonna de même sa famille. Pakhôme continua à mener une existence de luttes et de combats ; d'un côté, il avait à tenir tête à l'hostilité du clergé qui faillit le faire assassiner dans l'église d'Esneh, où les évêques l'avaient convoqué pour rendre compte de quelques paroles imprudentes qu'il avait prononcées à l'occasion de ses visions[1] ;

1. Cette hostilité entre les moines et le clergé séculier, finit par s'atténuer et disparaître, grâce à l'habileté de saint Athanase. « Le monachisme commençait déjà ici à prendre la forme populaire qui en fit un danger pour l'église et les évêques, jusqu'à ce que ceux-ci s'humilièrent devant lui et ensuite le prirent à leur service. De même qu'au synode d'Esneh les poings des moines combattirent pour leur abbé et ses visions eschatologiques contre l'épiscopat, de même, dans les grands synodes ecclésiastiques du ve au vie siècle, les poings des moines surent faire réussir au point de vue de l'église et de l'épiscopat, les formules dogmatiques, provenant en partie de la fantaisie monacale. » Cf. sur cette question, le chapitre de Grützmacher auquel cette citation est empruntée (*Pachomius*, p. 62-64).

de l'autre, et ce furent peut-être ses pires luttes, il dut déployer toute son énergie pour contenir ses propres moines ; Théodore, lui-même, alla, un jour que son orgueil avait été mis à l'épreuve, jusqu'à lever la main sur Pakhôme. « La plus grande partie des moines égyptiens se recrutaient parmi les fellahs ou les gens des classes infimes de la société ; en entrant dans un monastère, ils introduisaient avec eux leurs passions et leur grossièreté. Sous un climat de feu, les ardeurs du sang sont extrêmes ; l'eau du baptême chrétien ne pouvait nullement les éteindre. Naturellement, à force d'être comprimées, elles devaient, une fois ou l'autre, se faire jour avec violence. C'est ce qui arriva parce que ce devait arriver. D'ailleurs, l'idée grossière que ces moines se faisaient de la religion, des récompenses ou des peines futures, n'était en aucune façon propre à purifier leurs sentiments. Ils n'entraient en religion que pour s'assurer la béatitude céleste, parce que, pour eux, le fait seul de mourir revêtu de l'habit monacal emportait le salut éternel. Les chefs d'ordre eurent beau réagir contre ces idées grossières, ils ne purent jamais les déraciner de l'esprit de leurs moines : elles étaient innées. L'antique Égyptien devait nécessairement arriver au bonheur d'être admis dans la barque lumineuse de Râ, s'il s'était muni de toutes les pièces et connaissances liturgiques assurant le salut ; il fallait bien faire ce qu'on a appelé la confession négative, c'est-à-dire affirmer devant Osiris et ses quarante-deux assesseurs qu'on n'avait ni tué, ni volé, ni usé de la femme de son prochain, ni privé son voisin des eaux du Nil ; mais au cours du temps,

il était arrivé que, dans l'esprit grossier des paysans et des artisans de l'Égypte, la confession négative s'était identifiée avec le rouleau de papyrus déposé près de chaque cadavre ou avec la boîte à momie toute couverte de prières liturgiques. Il suffisait que le papyrus contînt le chapitre nécessaire, ou que la confession ou autres formules semblables, fût écrite en beaux caractères sur la boîte à momie, pour que le défunt fût censé juste ; l'habit monacal avait, pour les moines, remplacé papyrus et boîtes à momie. L'important, c'était de mourir revêtu de l'habit. Pour cela, il ne fallait pas se faire chasser en violant ouvertement la règle[1]. » La lutte dura jusqu'à la mort de Pakhôme qui fut témoin des brigues nouées à l'avance en vue de sa succession ; pour mettre fin aux intrigues de Théodore et de ses partisans, il désigna Horsiisi pour le remplacer.

Pakhôme est-il l'auteur ou le rédacteur des *Règles* qui portent son nom? Si les anciens écrivains de l'histoire ecclésiastique, attachés à la tradition, ont admis ce point sans le moindre doute, un examen plus attentif de la question et la comparaison des diverses versions soulèvent des objections qui paraissent fondées. On ne saurait tirer, en faveur de la négative, un argument de ce fait que saint Jérôme qui a traduit en latin une des versions de ces règles, ne nomme pas Pakhôme dans son livre sur les écrivains ecclésiastiques ; cette lacune, si c'en est une, est comblée dans le supplément de Gennadius[2]. C'est de l'examen même de ces règles que

1. Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme*, p. IV-V.
2. *De viris illustribus*, 57, à la suite des *Œuvres choisies* de saint

doit se tirer la conclusion que si Pakhôme en fut l'inspirateur, il n'en fut pas le rédacteur.

La version éthiopienne nous a conservé trois règlements qui sont différents d'ordre et de rédaction. Le premier comprend les deux paragraphes de l'*Historia lausiaca* de Palladius[1] consacrés à la vie du saint et à celle de son disciple Aphthonios que nous ne connaissons que par ce document. Mais l'authenticité de cette œuvre a été contestée. On admettait autrefois que Palladius avait, comme il l'affirme, visité les monastères de la Haute Égypte comme ceux de la Basse Égypte. Une étude plus attentive a démontré qu'il a traduit une relation plus ancienne, attribuée par Lucius à un moine origéniste (?) ; celui-ci aurait été aussi la source de Sozomène et de Rufin ; suivant Amélineau, ce serait un recueil édifiant qu'il avait trouvé et plagié dans un des couvents qu'il avait réellement visités[2]. Cette première règle se trouve aussi dans la vie grecque traduite par Denys le Petit (ch. XXI-XXII) ; elle peut avoir été tirée, non de l'*Historia lausiaca*, comme le supposaient les Bollandistes, mais du texte copte utilisé par Palladius. Cette opinion est d'autant plus probable que cette première règle se retrouve dans la version arabe

Jérôme, éd. Collombet, t. VII, Lyon, 1840, in-8, p. 192 « Scripsit Regulam utrique generi monachorum aptam ».

1. Ap. Migne, *Patrologia græca*, t. XXXIV, Paris, 1860, grand in-8, col. 1099-1105.

2. Lucius, ap. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, 1885, p. 163 ; Amélineau, *De historia lausiaca*, Paris, 1887, in-8 ; Grützmacher, *Pachomius*, p. 1-4 [Cf. aussi D. Butler, *The lausiac history of Palladius*, la préface de Budge à l'édition de la version syriaque : *The book of Paradise*, Londres, 1904, 2 v. in-4, t. I, p. I-LXXVIII ; la préface de la traduction française de Lucot, *Palladius. Histoire lausiaque*, Paris, 1912, in-12, p. I-LIII].

faite sur le texte thébain. Peut-être, est-ce la seule qui ait réellement Pakhôme pour auteur ; en effet, il est dit, dans la vie memphitique, qu'il fit écrire à l'usage du couvent de femmes le règlement qui servait à Tabennisi et, d'un autre côté, Gennadius, en parlant de ce règlement, dans des termes qui montrent bien qu'il s'agit du premier (révélation par l'Ange, règles gravées sur la Table) emploie l'expression *utrique generi monachorum* qui semble bien s'appliquer à un couvent de moines et à un couvent de religieuses. Mais les circonstances dans lesquelles ce règlement aurait été promulgué sont évidemment fabuleuses. La révélation faite par un ange[1] et l'existence de la table où elle aurait été gravée fut inventée après coup, et sans doute après la mort du saint, pour donner plus de poids à ses préceptes. D'un autre côté, le classement par ordre alphabétique n'a pu être adopté que lorsque les moines devinrent assez nombreux pour rendre une division nécessaire. Il y a en outre une autre objection, et les arguments de Weingarten, cités par Grützmacher (p. 124-127) ne me paraissent pas avoir été réfutés par ce dernier. Le principal est celui-ci : comment Pakhôme qui n'était qu'un Copte assez ignorant, a-t-il pu adopter une classification basée sur l'alphabet grec ? Grützmacher répond bien que les lettres de l'alphabet grec se retrouvent en copte, mais les deux alphabets ne sont pas identiques ; le second se compose de 31 lettres au lieu de 24 : il

1. On peut voir dans Tillemont, *Notes sur saint Pacôme*, VIII, p. 679-682, l'embarras où se trouvent ceux qui cherchent à concilier l'histoire avec la légende.

aurait donc fallu que Pakhôme, à une époque où de l'aveu de tous ses biographes, il ignorait le grec, eût pu faire le départ, pour cette classification, entre les lettres d'origine grecque et celles d'origine égyptienne ! S'il en est l'auteur, elle ne date que d'une époque très postérieure. Je ne serais pas éloigné de croire, quoiqu'en dise Sozomène et la version arabe[1], qu'il n'y eut d'abord qu'un classement par lettres alphabétiques auxquelles on chercha des interprétations mystérieuses. C'est un trait commun à la légende du Bouddha[2] et à l'*Évangile apocryphe de l'enfance*[3] ; quand le premier, mis à l'école de Viçvamitra, l'émerveille par son savoir précoce et passe en revue chacune des lettres de l'alphabet ; dans l'Évangile de l'enfance, la scène est moins compliquée mais se trouve répétée : Zachée remplace Viçvamitra.

Le texte éthiopien de la seconde règle s'accorde, sauf quelques modifications, avec le texte grec tel

1. *Histoire ecclésiastique*, l. III, ch. xiv. Version arabe, p. 367. Celle-ci n'est qu'un commentaire développé de ce qui est dans Palladius et l'éthiopien.

2. Cf. pour la version sanscrite le *Lalita Vistara*, tr. Foucaux. Paris, 1884, in-8, t. I, p. 113-117, ch. x ; pour la version tibétaine, *Histoire du Bouddha Sakya-Mounni (Rgya tcher rol pa)*, trad. Foucaux, Paris, 1860, in-4, ch. ix, p. 120-124 ; Senart, *Essai sur la légende de Bouddha*, Paris, 2e éd., 1882, in 8, p. 294-295.

3. Sike, *Evangelium infantiæ*, Utrecht, 1697, in-12, p. 142-148 ; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, in-8, p. 123-125 ; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, in-8, p. 198-199 ; Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1858, 2 v. g. in-8, t. I, col. 1006-1007 ; Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1863, in-12, p. 94-95 ; [Ch. Michel, *Les Evangiles apocryphes*, t. I, Paris, 1911, in-12, *Evangile de Thomas*, ch. xiv, xv, p. 181-183]. Cette tradition fut connue de saint Irénée qui cite ce passage de l'Evangile de l'Enfance, *Adversus hæreses*, l. I, ch. xvii (Migne, *Patrologia græca*, t. VII). Elle a passé de là chez les Arabes ; cf. le passage d'El Kisaï cité par Sike, *op. laud.*, p. 66-71 ; Eth Tha'alibi. *Qisas el Anbiâ*, Le Qaire, 1298 hég., in-8, p. 34.

qu'il a été publié par Migne[1] et par les Bollandistes[2]. Il en existe une recension beaucoup plus étendue, mais postérieure, traduite par saint Jérôme, avec d'autres écrits attribués au même saint[3]; on y prévoit, par exemple, des voyages en bateau auxquels n'avait guère songé saint Pakhôme et ses premiers moines qui n'avaient pas occasion de quitter le couvent. Quelques-unes de ces règles se retrouvent dans la version arabe.

Enfin la version éthiopienne contient une troisième règle qui n'a pas été retrouvée jusqu'ici dans les rédactions grecque, latine, arabe ou copte. Elle se compose de quelques prescriptions analogues à celles des précédentes règles et du récit d'une vision dans laquelle les saints voient les bons et les méchants moines divisés en cinq catégories de part et d'autre. Il est singulier que le grec, le copte et l'arabe qui nous ont conservé le récit des nombreuses visions du saint[4] ne nous aient pas mentionné celle-ci. Si l'on considère en outre que dans cette troisième règle, on trouve employé le mot purement éthiopien *mamhër* au lieu de *abbâs* qu'on trouve dans les deux précédentes, et qu'en outre, un détail de la vision est emprunté au *Physiologus*, on est amené à conclure que cette troisième règle, loin d'être comme l'ont cru Weingarten et Mangold[5] la plus ancienne règle, est au contraire la plus récente et même

1. *Patrologia græca*, t. XL, Paris, 1863, grand in-8, col. 947-952.
2. *Acta Sanctorum*, mai, t. III, app. p. 53-54.
3. Ap. Migne, *Patrologia latina*, t. XXIII, Paris, 1883, grand in-8, col. 65 et suiv. Cf. les remarques de Tillemont, *Notes sur S. Pacôme*, XV, p. 684-686.
4. Cf. sur ce sujet Grützmacher, *Pachomius*, p. 64-73.
5. Cités par Grützmacher, p. 89, note.

qu'elle a été composée en Éthiopie et ajoutée à la traduction faite sur un original grec comprenant les deux premières règles[1]. Celle-ci date de la plus ancienne période de la littérature ghëëz, comme toutes celles qui furent faites sur un original grec[2].

C'est en Éthiopie que les règles de Pakhôme se répandirent le plus et comme on peut le voir par les généalogies spirituelles inédites dont je donne ci-après la traduction, les plus illustres couvents se flattent de l'avoir pour ancêtre.

I. Couvent de Takla Hâïmânot[4] Antoine (*Anton*) eut pour fils spirituel Macaire (*Maqâryos*) ; Macaire, Palamon ; Palamon, Pakhôme (*Pakuâmis*) ; Pakhôme, Théodore (*Téouodros*) ; Théodore, Za Mikâèl, le même qu'Abbâ Aragâoui[5] ; Abbâ Aragâoui, Matthias (*Mâtyâs*)[6] et Joseph (*Yosêf*) ; Joseph, Masqal-Bézân ; Mas-

1. Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, in-8, p. 245. Une version copte des règles de S. Pakhôme paraît avoir existé dans la bibliothèque du couvent d'Apa Helias de Tpe... dans le diocèse de Qous ; Cf. Bouriant, *Notes de voyages*, § 1, *Recueil de travaux*, t. XIV, p. 133.

2. Cf. Hommel, *Die Namen der Saugethiere bei den Südsemitischen Völkern*, Leipzig, 1877, in-8, p. 370-371, note 4 [Littmann, *Geschichte der æthiopischen Litteratur*, ap. Brockelmann, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig, 1907, in-8, p. 203, Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, Rome, 1900, in-8, p. 7].

3. Sur l'extension de ces règles dans d'autres pays, cf. Grützmacher, *Pachomius*, p. 96-115. Il a complètement passé l'Éthiopie sous silence.

4. Bibliothèque Nationale, fonds éthiopien, n° 160, fol. 111. [Sur la valeur de ces listes, cf. Conti Rossini, *Appunti ad osservazioni sui re Zague*. Rome, 1895, in 8, p 37]

5. Sur les rapports qui, d'après la tradition, auraient existé entre Abbâ Aragâoui, un des neuf saints et Pakhôme et Théodore, et sur la mission de Za-Mikâèl, cf. la vie éthiopienne publiée par M. Guidi, *Il Gadla Aragâwi*. Rome, 1895, in-4.

6. Il fut le successeur d'Abba Aragâoui Cf. Guidi, *Il Gadla Aragâwi*, p. 29-33.

qal-Bézân, Madkhanina-Egzië[1] ; Madkhanina-Egzië, Masqal-Maouâé[2] ; Masqal-Maouâé, Yoḥanni de Dâmmo ; Yoḥanni, Iyâsous-Moa de Ḥayq[3]. Abbâ Ebna-Sanbât ; Abbâ Daniel (*Dânëël*) ; Abbâ Arsasyon (*Oriésesis*, *Horsiisi*), Abbâ Za-Iyasous ; Abbâ Yoḥannës, Abbâ Gabra-Ouâḥëd, Abbâ Aḥad-Amlâk ; Abralyos, Abba Baamèn, Abbâ Matthieu (*Mâtéouos*) ; Abbâ Gabra-Mâryâm, Abba Mercure (*Marqoréouos*) ; Abba Yoḥanni[4] demeura à Dabra Dâmmo où il était supérieur : Abbâ Takla-Haïmânot vint le trouver pour recevoir de lui l'habit monastique[5], de la part d'Iyasous-Moa, fils spirituel d'Abbâ Yoḥanni. Celui-ci lui donna le froc et la stole. Takla-Hâymânot eut pour fils spirituels Madkhanina-Egzië de Bankual, Abbâ Abiyë-Egzië, Abbâ Yëmaslana de Saraoué, maison de Syon ; Abbâ Yëbârëkna-Egzië d'Abour. Madkhanina-Egzië eut pour fils spirituels Samuel (*Samaouël*) de Gadama Ouali ; Abbâ Yoḥannës de Gouranâqué, Abbâ Aron de Këtr[6] ; Abbâ Daniel de Ṣaâda Ambâ, Abbâ Gabra-Krëstos de Béthanie (*Bitânya*) ; Samuel de Da-

1. Masqal-Bézân n'est pas mentionné dans la vie d'Abbâ Aragâoui qui nomme Yosef et Madkhanina Egzië comme successeurs de Mâtyâs.

2. Non mentionné dans la vie d'Abbâ Aragâoui.

3. Lire Ḥayq, Cf. Vie d'Abbâ Aragâoui, p. 34, qui passe sous silence les noms des autres disciples.

[4. Probablement le même que celui dont j'ai publié la vie : *Vie d'Abbâ Yohanni*, texte éthiopien et traduction française, Alger, 1884, in-8.]

5. Cf. dans la vie d'Abbâ Aragâoui les détails de cette entrevue (p. 34-35). D'après le même ouvrage, Abbâ Yoḥanni eut pour successeur Abbâ Za-Iyasous. [Cf. aussi Conti Rossini, *Il Gadla Takla Hâymânot secondo la reduzione waldebana*, Rome, 1896, in-4, p. 13.]

6. [Serait-ce le même que S. Aaron de Këtr qui vivait au XIVe siècle et dont la vie, écrite par un certain Jean, a été publiée avec une traduction latine par M. Turaiev, *Vitæ sanctorum indigenarum* II. *Acta S. Aaronis et S. Philippi*, Paris, 1908, 2 v. in-8. Cf. aussi du même auteur *Izsliedovaniya oblasti agiologitcheskikh istotchnikov Istorii Efiopii*, S. Pétersbourg, 1902, p. 130-154].

bra-Ṭouraṭâ ; Mercure de Maguâë (variante : Ḥëbâ)[1] ; André (*Andryâs*) d'Amâ'ëtâ ; Isaïe (*Isâyëyâs*) de Makhbara-Mâryâm ; Damien (*Dëmyânos*) de Béta-Bakhaylay ; T(âd)éouos de Bartarouâ (var. *Baltaroua*) ; Krëstos-Bézânâ de Taaminâ ; Gabra-Krëstos de 'Anagsé ; Yafqrana-Egzië de Guaguabèn (var. *Gougbèn*) ; Abbâ Gabr Khèr de Zanmëgâgâ ; Abbâ Khirout de Maya-Sakaym[2].

II. Les moines de l'ordre de saint Eustache font aussi remonter leur généalogie spirituelle à Pakhôme, comme on le voit par un texte qui nous est arrivé très endommagé[3]. Saint Antoine (*Antonës*) reçut le froc des mains d'un ange ; il eut pour fils spirituel Macaire ; celui-ci eut quatre moines : Pakua(mës), Sinoda (*Sanutius*, *Chenouti*). Bë..... ; chacun eut son couvent ; ...bisaï eut pour fils spirituel Athanase (*Atnasis*), le patriarche ; Athanase, Ebna-Sanbat ; Ebna-Sanbat, Ya'ëbika-Egzië ; c'est celui-ci qui vint en Ethiopie et donna l'habit monastique à Daniel : Daniel eut pour fils spirituel Eustache (*Eouostatéouos*) ; Eustache, Bakimos ; Bakimos, Philippe (*Filëpos*) de Dabra-Bizân[4]. Abbâ Eouostatéouos eut pour fils spirituels cinq docteurs, Matéouos de Barbaré, Ṣéoua-Ṣëdëq d'Abour ; Bakuâmës de Dabra-Sarâti, Tadéouos de Dabsân, etc...

1. [Peut-être le même que celui dont la vie a été publiée par M. Conti Rossini. *Vitæ sanctorum indigenarum*. I. *Acta Marqorèwos*, Paris, 1904, 2 v. in-8. Il mourut en 1419.

2. Madkhanina-Egzië était abouna (chef spirituel de l'Ethiopie) au temps de 'Amda-Syon et de Nëouaya-Krëstos. La chronique éthiopienne que j'ai publiée dans mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie* mentionne avec quelques variantes, la plupart des personnages religieux énumérés ici (Cf. pp. 10, 99 et notes 69-72, p. 233).

3. Bibliothèque nationale de Paris, fonds éthiopien, n° 160, fol. 1.

4. Sa vie a été publiée par Conti-Rossini, *Il Gadla Filpos ed il Gadla Yohannes di Dabra Bizân*, Rome, 1901, in-4].

III. Enfin les moines de Dabra Libanos, le couvent le plus célèbre de l'Ethiopie possèdent une généalogie spirituelle qui se rapproche beaucoup de la première[1]. Abbâ Antoine reçut l'habit monastique par la grâce de Dieu, des mains d'un ange. Il eut pour fils spirituels Abbâ Macaire le Grand ; Abbâ Macaire, Abbâ Pakhôme ; Abbâ Pakhôme, Abbâ Aragâoui ; Abbâ Aragâoui, Krëstos Bézâna ; Krëstos Bézâna, Abbâ Masqal-Moa ; Abbâ Masqal-Moa, Abbâ Yoḥanni ; Abbâ Yoḥanni, Iyasous Moa, par la ceinture et la tunique ; Iyasous-Moa, Abbâ Takla-Hâymânot, par la ceinture et la tunique comme lui. Abbâ Takla-Hâymânot quitta Ḥayq pour venir dans le pays du Tigré ; il monta à Dabra Dâmmo pour recevoir le froc et la stole des mains de Yoḥanni. Ensuite, il se rendit à Jérusalem trois fois ; il trouva en chemin un mort et le ressuscita à douze ans. Il quitta Jérusalem suivi de celui qu'il avait ressuscité et arriva à Bour dans le pays du Tigré où il lui fit revêtir l'habit monastique et lui donna le nom d'Arëyana-Ṣagâhou. Il fit embrasser aussi la vie religieuse à Abbâ Madkhanina-Egzië à Bankual. Abbâ Madkhanina-Egzië eut pour fils spirituel Abbâ Samouel de Gadama-Ouali. Abbâ Takla-Hâymânot eut pour fils spirituels Eouostatéouos [2] et Barthélemy (*Bartoloméouos*). Eouostatéouos resta dans le pays d'Aflâ... il eut pour

1. Bibliothèque nationale de Paris, fonds éthiopien, n 160, fol. 19. Une variante a été publiée d'après un texte amarina par Perruchon : *Deux notes éthiopiennes* s. l. n. d. in-8, p. 404-408.]

2. Celui dont il est question dans la *Chronique éthiopienne*, p. 10-99 et note 73, p. 233. [Cf. Turaiev, *Izsliedovaniya*, p. 154-176 ; ses actes ont été publiés par le même, *Vitæ sanctorum indigenarum*. I. *Acta S. Eustathii*, Paris, 1906, in-8].

enfants spirituels une foule innombrable de religieux et de religieuses. Barthélemy resta à Jana-Amorâ; il eut beaucoup d'enfants spirituels et ils se partagèrent le pays depuis la limite du Tigré jusqu'à celle de l'Angot. Puis Takla-Hâymânot alla à Makana Eṣtifânos qui est Ḥayq et il se rencontra avec Iyasous-Moa. Celui-ci lui demanda : Qui t'a donné le froc et la stole? — Il répondit humblement : Mon père Yoḥanni me les a donnés. — Mon fils, dit Iyasous, sois père (à ton tour) et donne le froc et la stole. Puis il quitta Ḥayq et alla dans le pays d'Amharâ où il trouva les habitants livrés au démon et adorant les idoles. Il leur distribua l'enseignement de la foi et ils crurent. Alors il leur établit comme abbé à Dabra Dâdâ, un homme nommé Arëyana-Ṣagâhou. Celui-ci eut pour fils spirituels Abimos, Salâmâ, Andryâs. Abimos alla à Qantorâri dans le pays d'Angot; Salâmâ à Moudâ, le même que Giyâbâ, commençant à Qomâ jusqu'à Gantâ. Andryâs eut en partage la terre de Sëbkatou depuis Sëdjanâ jusqu'à 'Efraq et Qolâ. Takla-Haymânot alla dans le Choa (*Chàouà*) et arriva à un endroit où son pied se brisa (?) appelé Dabra 'Asbou, à Sagadj(a) qui fut nommé Dabra Libânos. Là, il eut beaucoup de fils spirituels, qui sont Filpos[1], Elisée (*Elsâ'ê*), Honorius (*Enoréouos*)[2], Bakimos, Zéna-Marqos, Tâdéouos, Gabra-Krèstos, Samuel de

1. [Cf. Turaiev, *Izsliedovaniya*, p. 119-130]. Filpos (Philippe) avait le titre d'Ethiagé. Chassé du Choa à la suite de la persecution contre les moines de Dabra-Libânos, il alla à Ango et à Gëchèna. Cf. mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, p. 100 et notes, 77-79, p. 234].

2. Celui qui fut plus tard persécuté par Amda-Syon I. Cf. *Chronique éthiopienne*, p. 10, 100 [Cf. aussi *Acta S. Basalota-Mikael et S. Anoréwos*, sa vie publiée par Conti-Rossini, *Vitæ sanctorum indigenarum*, Paris, 1885. 2 fasc. in-8].

Ouagâg, Joseph ʿde Enât..... Adkhënina du Damot, Iyosyàs de Ouâdj, Marqoréouos de Marabété de Oualaqà ; Qaoustos et Ṣagâ de Sarmat ; Tasfa-Ḥëdhân du Daouâro. La part de prédication de Marqos fut Morat ; celle de Tadéouos, Sëlàlcha ; celle de Gabra-Krëstos, Dënbé ; celle d'Enoréouos, Ségàdja ; celle de Bakimos, Chëmé. Après ceux-ci, il eut douze fils spirituels qu'on appela associés de la main (?). Abbâ Filpos eut pour fils spirituel Aron, par le froc et par la stole ; Aron, beaucoup de docteurs dans le Bégamdër et à Efràz ; il donna le froc et la stole à Abbâ Baṣalota Mikâel[1] après l'avoir eu pour disciple. Abbâ Baṣalota Mikâel reçut la ceinture et la tunique de Baṣalota-Mikâel (?) de Gëstin.

J'ai traduit le texte des règles de Pakhôme d'après l'édition de Dillmann faite sur deux manuscrits[2] ; il en existe deux traductions, l'une anglaise[3] et une allemande[4] que je n'ai pu consulter.

1. [Sa vie a été publiée avec celle d'Enoréouos par Conti-Rossini.]
2. *Chrestomathia æthiopica*, Leipzig, 1866, in-8, p. 57-69.
3. Schodde, *The rule of Pachomius*, *Presbyterian Review*, t. VI, 1885, p. 678-689.
4. Konig ap. *Studien und Kritiken*, 1878, p. 333.

XVII

LITTÉRATURE COPTE [1]

I

(E. Galtier, *Contribution à l'étude de la littérature copte.* Le Caire, 1905, in-4°).

Le volume que publie M. Galtier, membre de l'Institut français d'archéologie au Caire, est une précieuse contribution, non seulement à l'étude de l'arabe et du copte, mais aussi à celle des traditions populaires et de la littérature comparée. On s'en convaincra par la table des chapitres qu'il comprend.

I. *Extrait de la vie arabe de Chenoudi* (*Sanutius*), le moine fanatique bien connu par les travaux de MM. Révillout, Amélineau, Leipoldt et Crum). — II. *Vie de S. Tarabò* qui, comme S. Hubert, passe en Egypte pour guérir de la rage. Son nom est probablement dérivé du grec Thérapon. La rage est exercée par un esprit impur que le saint expulse du corps du malade. — III. *Actes de S. Victor, fils de Romanos.* Le rapport signalé (p. 27) entre le récit du martyre de S. Macaire, fils de Basilides, et celui de Victor, s'explique aisément ; d'après le synaxaire arabe-jacobite (11 du mois de tout), S. Macaire était cousin de S. Victor, leurs mères étant sœurs [2]. — IV. *Histoire*

1. *Revue des traditions populaires*, juin 1906.

2. Cf. mon édition du *Synaxaire arabe-jacobite*, mois de tout et de babeh. *Patrologia orientalis* publiée par MM. Graffin et Nau, t. I, fasc. III, Paris (1904), p. 255-257.

de S. Basilios et du serpent. Un homme emprunte à son parrain quarante dinars en lui laissant en gage un serpent ordinaire que S. Basilios a transformé, pour un an, en un serpent d'or avec une tête d'émeraude et des yeux de rubis. L'année écoulée, le parrain, poussé par l'avidité et conseillé par sa femme, refuse de rendre cet objet précieux, mais le reptile revient à la vie. — IV. *Le Miracle de Théodore et d'Abraham.* M. Galtier donne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Khédiviale du Qaire (*Kitâb Morchid ez Zouâr* de Mouaffeq ed din El Khazradji) une version plus ancienne d'une légende dont nous ne connaissions le texte arabe que par une citation d'Ibn Khallikân. Il s'agit d'un récit dont j'ai étudié les diverses recensions dans la *Revue des Traditions populaires*[1]. M. Galtier, qui s'était déjà occupé de cette légende[2], a fait connaître l'existence d'un texte grec signalé aussi par les Bollandistes (mais postérieurement à mon article) et qui est évidemment la version primitive de la légende. — VI. *La légende de S. Georges.* — VII. La légende d'Eustache-Placidus. Au conte kabyle que cite l'auteur, il faut ajouter un autre conte berbère que j'ai recueilli dans le dialecte des qṣour du Sud-Oranais[3]. J'ai établi ailleurs le rapport qui existe entre ce conte, le roman ébionite des *Reconnaissances*[4] et un conte tibétain. Mais j'ai changé d'opinion relativement à son origine ; je l'avais d'abord cru de provenance juive, en

1. T. IX, p. 14-31, 1914. *Le prêt miraculeusement remboursé.*
2. *Romania*, 1900.
3. Cf. mes *Contes berbères*, Paris, 1887, in-18, t. LIV. *Le roi et sa famille*, p. 109-111 et notes, p. 203.
4. Cf. mes *Nouveaux contes berberes*, Paris, 1897, in-18, p. 243-249.

raison d'une version publiée par M. Israel Lévi. Contrairement à cette idée, partagée également par M. Chauvin [1], je crois que ce conte appartient au cycle des enlèvements et des reconnaissances qui forment le sujet de la nouvelle comédie grecque et de la comédie latine et dont nous avons des spécimens dans les romans grecs des v[e] et vi[e] siècles ainsi que dans celui d'Apollonius de Tyr [2]. — VII. *La littérature populaire des Coptes*. Sous cette rubrique, M. Galtier étudie plusieurs récits traduits par M. Amélineau [3]. Il a parfaitement raison de contester l'origine égyptienne de ces légendes : elles sont de provenance étrangère, grecque en général, et n'ont d'égyptien que les détails de mœurs qu'y ont introduits, volontairement sans doute, les traducteurs et les remanieurs. Mais elles n'en sont pas moins populaires ; autrement, on ne s'expliquerait pas qu'elles aient duré pendant des siècles, et qu'elles aient, en outre, été traduites en arabe, lorsque l'usage du copte, comme langue parlée, tendait de jour en jour à se restreindre en attendant qu'il disparût complètement. — VIII. La légende, *Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie*, est étudiée avec grand soin. C'est une variante de l'histoire de la reine de Saba, mais une variante chrétienne, comme je crois l'avoir établi ailleurs [4]. Aux indications réunies par M. Galtier, je crois devoir ajouter les suivantes:

1. *La recension égyptienne des Mille et une nuits*, Bruxelles, 1899, p. 70-71.
2. On trouvera le texte arabe du *Synaxaire*, avec quelques variantes dans le fasc. III. du t. I de la *Patrologia orientalis*, p. 300-303.
3. *Contes et romans de l'Egypte chrétienne*, Paris, 1888, 2 v. in-18.
4. *Deutsche Literaturzeitung*, 1906, col. 473-476.

le roman éthiopien (*Këbra Nagast*) a été publié et traduit par M. Bezold[1] mais la plupart des chapitres relatifs à la reine de Saba étaient déjà connus par la publication de M. Prætorius[2], dont la traduction a été mise en italien par M. Gabrielli[3] et résumée par M. Deramey[4]. Mais plus anciennement, le P. Paez lui accordait une place dans son histoire écrite en 1620[5]. Quant à la forme réellement populaire de cette légende, on en trouve la trace bien avant d'Abbadie (cité p. 85, note 3) car, en 1540, le P. Alvarez mentionnait les souvenirs qui, à Axoum, se rattachaient à la reine de Saba[6]. Tout récemment, M. Littmann publiait d'après une communication du missionnaire suédois Sundstrom, une version en tigré[7], dans laquelle l'histoire de la reine de Saba est singulièrement mélangée avec trois autres ; celle du serpent Aroué, celle de l'arrivée des neuf saints, enfin celle de l'obélisque d'Axoum. Si la princesse va trouver Salomon, c'est pour obtenir la guérison de son pied transformé en sabot d'âne lorsqu'il a été touché par une goutte de sang du dragon (Aroué) auquel elle a

1. *Kebra-Nagast, Die Herrlichkeit der Könige*, Munich, 1905, in-8 ; l'introduction contient (p. XLIV-LI), le texte arabe traduit par M. Amélineau

2. *Fabula de Regina Sabaea apud Æthiopes*, Halle a. S., 1870, in-8, (av. trad. latine).

3. *Fonti semitiche di una leggenda Salomonica*, Rome, 1900, in-8, p. 34-37.

4. *La légende de la reine de Saba*, Paris, 1894, p. 10-19. [Je ne mentionne que pour mémoire les deux publications de M. H. Leroux dont il a été question plus haut, p. 244-249.]

5. *Historia de Etiopia*, t. I, p. 29-32, ap. Beccari. *Rerum æthiopicarum Scriptores*, t. II, Rome, 1903, in-8.

6. *Verdadeira Informação*, Lisbonne, 1889, ch. XXXVI, p. 27 ; Stanley of Alderney, *Narration of the Portuguese embassy to Abyssinia*, Londres, 1881, p. 70-78.

7. *Bibliotheca abissinica, I, The legends of the Queen of Sheba in the tradition of Axum*, Dresde, 1904, in-8.

été exposée et dont les neuf saints l'ont délivrée. Les sources rabbiniques, mentionnées par M. Galtier, sont données plus au long par M. Gabrielli[1]. Ce dernier cite aussi le fragment copte que M. Ermann a fait connaître[2] et où on peut rencontrer, malgré la mutilation du texte, un trait qui manque dans les autres versions musulmanes ou chrétiennes : pour soumettre à ses désirs la reine de Saba, Salomon lui fait boire une coupe de vin dans laquelle il a jeté son anneau. M. Galtier a également raison de voir, dans la seconde partie du conte suivant, *Histoire du roi Arménios*, un emprunt à la légende d'Œdipe ; aux sources qu'il cite (en laissant de côté les interprétations mythiques de Bréal et de Comparetti), on peut ajouter une série d'articles de Littré : *Légende sur le pape Grégoire le Grand* à propos du texte publié par Luzarche[3], le livre de Constans[4] et son édition du Roman de Thèbes[5]. L'ouvrage se termine par un répertoire alphabétique des manuscrits chrétiens du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale.

J'espère que ce court aperçu donnera au lecteur une idée de la variété des sujets traités dans le livre de M. Galtier et fera apprécier, en même temps que son érudition, la méthode et la précision de l'auteur.

1. *Op. laud.*, 1re partie, Rome, 1900, in-8, p. 18-24.
2. *Bruchstücke koptischen Volkslitteratur*, Berlin, 1897 ; Gabrielli, *op. laud.*, II, 31.
3. *Histoire de la langue française*, 2 v. in-12, Paris, 1873, t. II, p. 170-269.
4. *La légende d'Œdipe*, Paris, 1880, in-8.
5. Paris, 1890, 2 v. in-8.

II [1]

Noël Giron, *Légendes coptes, fragments inédits, publiés, traduits et annotés.* Paris, 1907, in-8.

Les découvertes et les progrès en égyptologie ont fait justice de bien des idées fausses qu'on avait sur la civilisation égyptienne. Ainsi la prétendue aversion des Égyptiens pour la mer a été démentie par le récit des aventures d'un prédécesseur de Sindbad le marin [2]. La même chose est arrivée pour la littérature copte où l'on a trouvé des contes et des légendes, d'une invention bien pauvre et d'un style bien prosaïque en réalité, mais enfin des œuvres qui montrent que les Coptes n'ont pas été dépourvus d'imagination [3]. Les unes, comme le fragment du roman d'Alexandre [4], ou celui de Cambyses [5] sont empruntées à l'antiquité classique, mais la plus grande partie appartient aux littératures juive ou chré-

1. *Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques* (1907).

2. Cf. Golénischeff, *Sur un ancien conte égyptien*, Berlin, 1881, in-8, F. M. Esteves Pereira, *O naufrago*, Coïmbra, 1901, in-4; Maspéro, *Contes égyptiens*, Paris, 1882, pet. in-8, p. 137-148. Cf. sur l'ensemble de cette littérature l'introduction de ce dernier ouvrage, p. I-LXXX, et aussi Wiedemann, *Die Unterhaltungslitteratur der alten Ægypter*. Leipzig, 1902, in-8, ainsi que la traduction anglaise de Hutchinson, *Popular literature in ancient Egypt*. Londres, 1912, in-12. On y trouvera les idées émises dans l'introduction de M. Giron qui n'a pas cité ces ouvrages.

3. Cf., comme tableau d'ensemble, l'histoire de la littérature copte de Leipoldt dans la *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1907, in-8, p. 121-123.

4. Cf O. von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten*, S. Pétersbourg, 1903, in-4.

5. Möller, *Zu den Bruchstücken des koptischen Kambysesroman*, *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, t. XXXIX, p. 113-116; H. Schæfer : *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Ægyptens durch Kambyses* dans les *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1899, p. 727-744.

tienne [1]. C'est à cette seconde catégorie que M. Giron a emprunté les matériaux de ce livre, où il a réuni cinq fragments de légendes, dont les deux premières seulement, contrairement à ce que dit le titre, sont entièrement inédites ; la quatrième l'est en partie ; enfin la troisième et la cinquième ont été complètement publiées.

Le premier fragment (*Entretien du démon et d'Eve*) est trop court pour qu'on puisse le juger et le comparer aux traditions apocryphes sur le même sujet ; toutefois le résumé que Weil a donné de ces dernières [2] me paraît autrement vif que ce que nous donne M. Giron de ce qui nous reste de la narration copte.

Le fragment II (*Le sacrifice d'Abraham*) présente plus d'originalité. Le dialogue concis du verset 7 du chapitre XXII de la Genèse est développé en une conversation malicieuse où Isaac emploie tous les arguments pour sauver sa vie [3].

Le fragment III (*Histoire de Marina*) n'est nullement inédit. Il se compose de deux morceaux de la légende de sainte Marine, publiés, le premier d'après le manuscrit d'Oxford, le second, d'après un manuscrit de Paris. Or tous deux avaient déjà paru avec

1. M. Amélineau a publié sur le même sujet ses *Contes et légendes de l'Egypte chrétienne* (Paris, 1888, 2 v. pet. in-8). Mais, bien qu'il ait négligé absolument d'indiquer ses sources, on peut admettre que la très grande majorité, sinon la totalité de ses récits, est traduite non du copte, mais de l'arabe.

2. *Biblische Legenden der Musulmænner*, Francfort-s.-M., 1845, in-12, p. 20-27.

3. Dans le Midrach et chez les Musulmans, le dialogue est tout autre et modifié par l'intervention de Satan. Cf. Grünbaum, *Neue Beitrage zur semitischen Sagenkunde*, Leiden, 1893, in-8, p. 113-116.

une édition française par les soins de M. Hyvernat [1]. Cette dernière édition est d'ailleurs préférable à celle de M. Giron en ce qu'elle donne la disposition du texte du manuscrit de Paris, ce qui permet de se rendre compte de son état et de la valeur des restitutions qu'a tentées le nouvel éditeur. Le seul mérite de ce dernier est d'avoir donné le verso du folio qui nous fournit la date de 640 de l'ère des martyrs, 924 de J.-C. Par l'examen de l'écriture, M. Hyvernat était arrivé à une conclusion semblable, quoique moins précise (x^e siècle). Quant à la légende de sainte Marine (la jeune fille portant des habits d'homme et accueillie comme moine dans un couvent [2], s'entendant attribuer la paternité d'un enfant naturel, ne protestant pas par humilité, l'élevant et reconnue seulement pour une femme après sa mort), M. Giron n'a trouvé d'autre point de comparaison qu'un chapitre de la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine. C'est insuffisant, et ce recueil du XIII^e siècle aurait dû être remplacé par d'autres plus anciens qui auraient servi de base à une discussion sur la source de la légende : ainsi la version grecque, dont une des recensions remonte aussi au X^e siècle [3], et la version syriaque, publiée par M. Nau [4], qui considère cette légende comme ayant été composée primitivement en grec ou traduite du syriaque en grec [5].

1. *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, p. 136–152.

2. Cf. une série d'exemples de ce genre dans les *Acta Sanctorum*, janvier, t. I, p. 258.

3. Cf. L. Clugnet, *Vie de sainte Marine*, texte grec, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, 1901, p. 572–592.

4. *Histoire de sainte Marine*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, p. 276-290.

5. Elle existe d'ailleurs, bien avant la date de la rédaction copte, dans la version syriaque du *Paradisus Patrum*, publiée par le P. Bedjân, *Acta*

La tradition locale place encore aujourd'hui à Kanoubine (Koinobion), près de Tripoli de Syrie le couvent où habitait la sainte, dont le tombeau est encore vénéré de nos jours [1].

Le fragment IV (*Histoire des filles de Zénon*) complète, mais non entièrement les fragments coptes qu'avaient publiés MM. Amélineau [2] et de Rossi [3]. Les lacunes sont comblées à l'aide d'une version arabe et traduite par le premier [4]. Il eut été intéressant de la comparer, soit à la version syriaque [5], soit à la version carchounie dont il existe plusieurs

martyrum et sanctorum, t. VII, Paris, 1897, p. 272. Or cette compilation fut faite au VIIe siècle par Enanjesu et la version copte ne date que du Xe. Un des manuscrits représentant la première série des recensions latines est du IXe siècle. Cf. Clugnet, *Vie de sainte Marine*, texte latin, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, 1901, p. 357-358. Je ne parle pas des versions arabes publiées par MM. Guidiet Blochet (*Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, p. 245-276) non plus que du texte éthiopien tiré du Synaxaire et publié par M. Esteves Pereira (*Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, 1903, p. 614); elles sont toutes postérieures au copte ainsi que les versions anglaises et allemandes.

1. [Cf. l'introduction de L. Clugnet au recueil des textes relatif à la sainte ; *Vie et office de sainte Marine*, Paris, 1905, in-8].

2. *Histoire des deux filles de l'empereur Zénon*, extr. des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, fév. 1888.

3. *Frammento relativo alla vita di S. Ilarione*, *Memorie delle reale Ac. di Torino*, 1888, 2e série, t. XXXVIII, p. 282. M. Amélineau (*Rapport sur les travaux faits en egyptologie de 1889 à 1891*, Woking, 1893, in-8, p. 15) mentionne un article où M. O. von Lemm compare cette légende au conte de la princesse de Boukhten ; je n'ai pas eu ce travail sous les yeux. [Une traduction de la version copte a été donnée, d'après la révision de M. O. von Lemm, par Wensinck, *Legends of the Eastern Saints*, t. II, Leiden, 1913, in-8, p. 7 16 cf. aussi le résumé par l'higoumène Philothée et le prêtre Michel, *Kitâb es Ṣâdiq el Amin*, t. I, p. 307-309].

4. La version du Synaxaire, trad. par Wüstenfeld (*Synaxarium, das ist Heiligenkalender*, Gotha, 1879, 2e partie, p. 252-254) est beaucoup plus concise [M. Wensinck, *op. laud.*, a donné la traduction des deux recensions, p. 17-34].

5. Cf. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, Londres, 3 v. in-4, 1872, t. III, nos DCCCXVIII, 4 h. (p. 1046), DCCC, 25 (p. 1110), où les personnages se nomment Marie et Théodore ; DCCCCLIV, 4 (p. 1118) ; DCCCCLVIII, 10 (1121). [Le texte syriaque a été publié et traduit par M. Wensinck, *op. laud.* Textes orient., no 2 et trad., p. 35-57].

manuscrits [1] et qui a été analysée par M. Sachau [2]. Dans cette dernière, la femme du roi qui n'est nommée ni dans le copte ni dans l'arabe est appelée « Chams el Monir ».

Le fragment V n'est pas inédit : c'est la reproduction d'extraits donnés par Zoega [3]. Le sujet est assez singulier ; un patriarche d'Alexandrie qui a été diacre à Constantinople répète, pour l'édification de ses auditeurs, le récit qui lui a été fait par son oncle Dorothée, eunuque des empereurs. L'impératrice, femme de Basilisque, s'aperçoit au bain que sa fille est enceinte. Héliodore, patriarche de Constantinople, attribue le fait à l'opération du Saint-Esprit, et il est appuyé par des évêques gagnés à sa cause. L'empereur s'adresse à Théodose, patriarche d'Alexandrie, qui envoie Paphnuce, évêque d'Ausem pour réfuter Héliodore devant l'empereur. Celui-ci est directement intéressé à la question, car si sa fille est reconnue coupable, il sera, en vertu d'une loi imaginée par le conteur, déposé et ses biens seront confisqués. Le récit s'arrête au milieu du débat entre Héliodore et Paphnuce. Il est probable que la discussion se terminait par la défaite du premier, pour la plus grande gloire de l'Égypte : peut-être même un miracle faisait-il reconnaître Héliodore comme complice, l'enfant proclamait son père. Mais ce ne sont que des

1. Uri, *Catal. cod. orient. Bib. Bodleianæ*, t. I. cod. syr. et carchuni, n. 90, 1 ; Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschrift en zur Berlin*, Berlin, 1899, 2 v. in-4, t. I, n° CXI, 10 ; CXII, 1 ; t. II, n° CCXLV, 4.

2. *Op. laud.*, t. I, p. 381-382. [Les deux recensions carchounies ont été publiées depuis avec une traduction par M. Wensinck, *op. laudato*, n° II et III des textes orientaux, p. 58-89 de la traduction].

3. *Catalogus codicum copticorum* (reprod. anast.) Leipzig, 1903, in-4, n° CLXVII, p. 283-287.

conjectures, et il serait à désirer, comme le dit M. Giron, qu'un hasard fît retrouver un manuscrit complet de cette histoire.

En somme, par la publication de son livre, l'auteur a rendu service aux études coptes et aux recherches qui ont les légendes pour objet ; mais on peut regretter qu'il ne soit pas suffisamment au courant de la littérature du sujet : cette partie de son travail devra être reprise.

XVIII

CONTES SYRIAQUES[1]

E. Wallis Budge, *The laughable stories collected by Mac Gregory John Bar Hebræus,* Londres, 1897, in-8.

Parmi les nombreux ouvrages composés par le polygraphe Grégoire, surnommé Bar Hebræus (Bar Ebhraya) à cause de son origine juive, et Abou'l Faradj par les Arabes, né en 1226 et mort le 30 juillet 1286 maphrian, ou chef de l'église jacobite[2], se trouve le *Ketabha de Thourmâyé*, le livre des histoires amusantes, qu'il écrivit en syriaque dans les dernières années de sa vie ; il le traduisit aussi en arabe sous le titre de *Def' ed demm* (*le chasse-souci*)[3]. Le titre syriaque n'est pas exact, car il s'applique à peine à deux ou trois des vingt sections dont se compose cet ouvrage qui appartient à la catégorie des livres appelés en arabe *Kotob et Adab* : c'est un recueil d'anecdotes, de proverbes, de maximes et de fables, et enfin de plaisanteries comme certaines parties du *Kitab el'Iqd el farid* d'Ibn' Abd Rabbih ;

1. *Revue des Traditions populaires*, juin 1907.

2. Cf. Wright, *Syriac Literature,* Londres, 1894, in-12, p. 265-281 ; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, in-12, p. 409-411. [Brockelmann. *Die syrische un die christlich-arabische Litteratur*, ap. *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, p. 60-62 ; Nœldeke, *Barhebræus* dans ses *Orientalische Skizzen*, p. 250-273. Berlin, 1892, in-8. Cheikho, *Nobdah*, Beyrout, 1898, in-8.]

3. Il en existe deux manuscrits en carchouni à la Bibliothèque Nationale de Paris. C'est par erreur qu'il est dit dans le catalogue de ce fonds (p. 211) que cet ouvrage ne paraît pas avoir été imité en syriaque.

du *Kitâb el Azkiâ* d'Ibn el Djaouzi ; du *Thamarât el Aouraq* d'El Ḥamâoui ; du *Sirâdj el Molouk* d'Eṭ Ṭortouchi ; du *Mostatref* d'El Ibchihi ; du *Ghorar el Khaṣâiṣ* d'El Ouaṭouaṭ, etc. La plupart des maximes et des anecdotes citées par Bar Hebræus se retrouvent dans ces divers ouvrages ; en même temps, sa connaissance du grec et de l'hébreu lui permit de puiser directement dans ces deux littératures et d'ajouter qu'il devait à ses deux langues maternelles, le syriaque et l'arabe. Quelques-unes des anecdotes qui composent ce recueil avaient déjà été publiées par Adler[1], Kirsch et Bernstein[2], Oberleitner[3] et Moralès[4], mais ces fragments ne faisaient qu'exciter le désir de posséder l'ouvrage complet et l'on doit remercier M. W. Budge de nous l'avoir donné, avec une traduction et une introduction qui en augmentent la valeur.

Le premier chapitre comprend les maximes utiles des philosophes grecs : la plus grande partie d'entre elles existent dans Diogène Laerce[5], et quoique, en sa qualité de traducteur d'Aristote, Bar Hebræus ait pu emprunter directement au texte grec, il semble que dans quelques cas, il ait eu recours à la tradition orale qui a confondu les personnages. Ainsi

1. *Brevis linguæ syriacæ institutio,* Altona, 1784, in-8.
2. *Chrestomathia syriaca,* 2e éd., Leipzig, 1832-36, 2 v. in-8.
3. *Chrestomathia syriaca,* Vienne, 1826, 2 v. in-8 ; il a simplement reproduit les morceaux cités dans la 1re éd. du précédent ouvrage.
4. *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft,* t. XL, 1886, p. 410-456.
5. Diogène Laerce n'a pas, à ma connaissance, été traduit en syriaque, mais des collections de sentences de philosophes grecs avaient passé dans cette langue. Plusieurs ont été publiées par M. Sachau, *Inedita syriaca,* Vienne, 1870, in-8, p. 66-79 et introduction, p. v-vii ; une partie a été traduite par Cooper, *Syriac miscellanies,* Londres, 1861, in-8.

dans l'exemple 4, Socrate voyant une femme qui s'était pendue à un arbre, s'écrie : Si tous les arbres portaient des fruits comme celui-ci ! Ce propos est attribué avec plus de raison au cynique Diogène dans Diogène Laerce[1]. Il en est de même de la réponse de Diogène à Platon [2], et qui est mise sous le nom de Socrate s'adressant à un anonyme; tel est aussi le mot de Socrate à sa propre femme qui le plaignait de mourir innocent[3], dans Bar Hebraeus (n° 8), il est adressé à une étrangère qui se lamentait lorsqu'il est condamné à être *crucifié*. Peut-être Bar Hebræus a-t-il utilisé comme pour le chapitre II (*Dits des sages de Perse*), le chapitre III (*Dits des sages de l'Inde*), le chapitre VIII (*Dits des sages arabes*), le recueil où Aḥmed b. Miskaweih, mort en 421 hég., avait rassemblé un grand nombre de maximes[4]. Dans le chapitre relatif à l'Inde, on trouve la fameuse comparaison des états par lesquels passe l'ivrogne ; il ressemble successivement à un paon, puis à un singe, puis à un lion et enfin à un porc. La légende explique cette succession par ce fait qu'Adam, ou suivant d'autres, Noé (ou le diable), quand il planta la vigne l'arrosa du sang d'un paon, puis d'un singe, puis d'un lion et enfin d'un pourceau[5]. Ce conte a, du reste, passé de bonne heure

1. *De clarorum philosophorum vitis*, éd. Cobet, Paris, 1850, in-8, l. VI, ch. II, 532.

2. Diogène Laerce, l. VI, ch. II, § 38.

3. Diogène Laerce, l. II, ch. V, § 35.

4. Cf. Budge, *Introduction*, p. XXIII, note 1. Il faudrait, à défaut du texte arabe d'Ibn Miskaweih, comparer la version persane qui en a été faite et dont un manuscrit existe au British Museum avec le texte de Bar Hebræus. [Le texte persan a été publié à Tébriz en 1294 hég.]

5. Cf. Ed. Damiri, *Ḥaiat el Ḥaiouân* (Boulaq, 2 vol. in-4, 1292 hég., t. I, p. 7-8 ; t. II, p. 197). [Reproduit par Ali Dedeh el Bosnâoui, *Moḥâdha-*

en Occident, soi-disant d'après un traité de Josephe sur les causes naturelles, en réalité, d'après une légende rabbinique rapportée par Fabricius[1], citant Josué Aben Chouif dans le *Sefer Derachot al Hattora* et Rabbi Moïse Alchekh. Il s'agit encore de Noé, mais les animaux sont immolés dans l'ordre suivant : un lion, un agneau, un porc et un singe. On retrouve ce conte dans les *Gesta Romanorum*[2] ; c'est de là qu'il a passé dans le *Violier des histoires romaines*[3], dans le *Libro de los Enxiemplos*, n° 374[4] ; dans Pauli[5]. Il y est fait allusion dans Chaucer[6],

rat el Aouâil, p. 167. Abou Bekr et Tortouchi *Sirâdj el Molouk*. Boulaq. 1289 h. in-8, p. 208. El Ibchihi. *Mostatref* (Boulaq, 1292 hég.), 2 v. in-4, t. II, ch. LXII, p. 142, reproduit par Ali Dedeh el Bosnâoui, *op. laud.*, p. 167. par Arnold, *Chrestomathia arabica*, Halle, 1853, 2 v. in-8, t. I, p. 53, et par Ben Sedira, *Cours de litterature arabe*, Alger, 1879, in-12, n° XLV. La version d'El Ibchihi a été traduite en zouaoua (Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8, p. 61) et en français dans les *Nouveaux melanges de litterature orientale* de Cardonne, Paris, an IX, 2 v. in-12, t. I, p. 19, *Allegorie orientale sur le vin*. C'est peut-être ce dernier ouvrage qui a été la source d'un conte populaire qui a encore cours dans le Doubs, d'après un sermon d'un curé de Cour-les Baume, (Cf. Thuriet, *Traditions populaires du Doubs*, Paris, 1891, pet. in-8, p. 269). Les noms et l'ordre des animaux (paon, singe, lion et pourceau) s'acordent avec ceux des versions orientales, non des versions occidentales dont il va être question.

1. *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hambourg, 2 vol. pet. in-8, 1713-1723, t. I, p. 275 ; Clouston, *Flowers from a persian garden*, Londres, 1890, in-8, p. 196. La bibliographie donnée par ce dernier est à peu près nulle. [Cf. aussi Marmier, *Contes populaires de differents pays*. Paris, s. d., 2 vol. in-18 jès., t. II, p. 377. *La plantation de la vigne*]

2. Éd. Œsterley, Berlin, 1872, in-8, p. 539, chap. CLIX, *De inventione vinearum*. La liste des rapprochements, donnée par l'éditeur, p. 738, est absolument incomplete sous le rapport des versions orientales. [Cf. aussi Swan, *Gesta Romanorum*. Londres, 1905, in-8, p. 336-337].

3. Éd. Brunet, Paris, 1858, in-16, ch. CXXX, *De l'invention des vignes*, p. 371-372.

4. Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Madrid, 1851, in-8, p. 587.

5. *Schimpf und Ernst*, éd. Simrock, Heilbronn, 1876, in-12, n° 203, p. 162.

6. *The Canterbury Tales*, éd. Th. Wright, s. l. n. d., in-8, v. 16976 et suiv. *The Prologe of the Mauncyples tale*.

dans les mêmes termes que dans le *Calendrier des Bergers*[1].

Le chapitre IV est consacré aux maximes des sages juifs et rappelle le *Pirké Aboth*[2]; le chapitre V qui traite des paroles profitables des religieux chrétiens est emprunté en grande partie, comme l'a reconnu M. Budge, à une version syriaque de l'*Histoire lausiaque* de Palladius[3]. Les maximes que contient le chapitre VI et qui sont attribuées aux rois et aux sages musulmans, comme celles du chapitre VII (maîtres et érudits) sont des lieux communs développés chez tous les moralistes de l'Islâm. Vient ensuite le chapitre VIII consacré aux dires des médecins[4]. Le suivant, consacré aux fables, est plus intéressant. Nous retrouvons (n° 369) une fable de la variante ésopique (qui existe aussi en syriaque et en arabe) de la *Hase et la lionne*[5]; n° 371, celle de la *Part du Lion*[6]. Celle du chien qui salit une mosquée (n° 375) a été fort justement rapprochée par

1. Cf. une note de Tyrwhitt, *op. laud.*, p. 181, col. 2, note du vers 16976, Ch. Nisard, *Histoire des livres populaires*, Paris, 1854, 2 v. in-8, t. I, p. 139-140.

2. Cf. [l'édition d'Ewald, *Pirke aboth*, Erlangen, 1825, in-8 et aussi] Levi, *Parabole, leggende e pensieri raccolti dai libri talmudici*, Florence, 1861, in-12.

3. Cf. sur la composition de cet ouvrage Amélineau, *De historiâ lausiacâ*, Paris, 1887, in-8; et Butler, *The lausiac history of Palladius*, Cambridge, 1898, in-8, et particulièrement pour les versions syriaques, p. 77-96; Lucot, *Histoire lausiaque*, Paris, 1912, 1 vol. in-12, p. I LIII.]

4. Cf. sur ce sujet El Ibchihi, *Mostatref*, t. II, p. 328 et suiv.

5. Cf. les rapprochements dans mon *Loqmân berbère* (p. 61, note 1). Il faut y joindre la recension syriaque publiée par Hohfeld, *Beiträge zur syrischen Fabelliteratur*, Halle, 1893, in-8. Dans Bar Hebræus, c'est une renarde qui remplace la hase.

6. Cette fable forme le sujet d'une dissertation fort incomplète (car, de toutes les versions orientales, elle ne connaît que celle en touareg) de Gorski, *Die Fabel von Loewenantheil*, Berlin, 1888, in-8. Cf. la bibliographie que j'ai donnée de cette fable dans mon *Essai sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'O. Rir'*, Paris, 1893, in-8, note, p. 175-178.

M. Budge (Introduction, p. xxiv), d'une version donnée par les *Arabic Proverbs* de Burckhard. L'apologue n° 378 aurait été mieux placé dans les chapitres des dits des sages persans ; les héros de l'aventure, en effet, d'après Mas'oudi [1], Ibn Badroun [2], El Itlidi [3] sont un roi de Perse, Behrâm, et un mobed ; elle a passé en Espagne, mais les personnages sont anonymes dans le recueil de D. Juan Manuel. *Le comte Lucanor* Ex. XXI, *De ce qui arriva à un philosophe avec le jeune roi son élève* [4]. Dans le recueil des *Quarante Vizirs*, il s'agit de Mahmoud le Ghaznévide et de son vizir Ayaz [5]. La fable n° 383 est celle, bien connue, du *Chapon et du Faucon*, dont la plus ancienne version orientale jusqu'ici connue était celle que contient l'*Anvar-i-*

1. *Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877, 7 vol. in-8, t. II, p. 169, reproduit dans les *Prolegomenes* d'Ibn Khaldoun, éd. Quatremère. Paris, 1858, in-4, p. 92-94, trad. de Slane. Paris, 3 vol. in-4, 1863-1868, t. II, p. 107-108.

2. *Commentaire du poeme historique d'Ibn 'Abdoun*, éd. Dozy, Leyde, 1846, in-8, p. 29.

3. *I'tâm en Nâs*. Le Qaire, 1297, in-8, p. 18. Le passage a été traduit en anglais par Mme Clerk, *Itâm en Nâs historical tales and anecdotes*, Londres, 1873, pet. in-8, p. 110-115.

4. Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, p. 388-389, A. de Puibusque, *Le comte Lucanor*, Paris, 1854, in-8, p. 278-283 [Juan Manuel, *El libro de los Enxiemplos*, éd. Knust et Birsch Hirschfeld. Leipzig, 1900, p. 81-86 ; York, *Count Lucanor*, London, 1869, in-8 (n° xvii), p. 99-105].

5. [Belletête, *Contes turcs, extraits des Quarante Vizirs*, Paris, 1812, in-4, p. 184-186, *Qërq Vezir*, version en dialecte tatar de Kazan, Kazan, 1896, in-8, p. 61. Behrnauer, *Die vierzig Veziere*, Leipzig, 1851, in-8, p. 151-152] Gibbs, *The history of the forty Vizirs*, Londres, 1886, in-8, p. 144-145 ; Petis de la Croix, *Histoire de la sultane de Perse et des Vizirs* ; dans l'édition des *Mille et un jours* du *Panthéon litteraire*, Paris, 1843, in-8, p. 338-339, *Histoire des deux hiboux*. C'est cette version qu'on rencontre en tamoul avec Mahmoud pour héros Subramah Pantulu, *Folklore of Telugus*, Madras, s. d., in-12, p. 12-14. Lesage qui avait été le collaborateur de Petis de La Croix, connut par lui cette anecdote qu'il adapta à l'une des aventures de Gil Blas, l. VIII, ch. vi, *Comment Gil Blas fit connaître sa misère au duc de Lerme et de la façon dont usa ce ministre avec lui* (*Histoire de Gil Blas de Santillane*, Paris, 1891, in-18 jés., p. 479 et suiv.).

Soheïli de Ḥosaïn Vaiz Kâchefi[1]. Un certain nombre de ces fables qui ont le renard pour héros, ne se rencontrent pas dans les autres collections ; peut-être ont-elles été empruntées au recueil des 300 fables que Rebbi Méïr, au milieu du IIe siècle de notre ère, avait composé sous le nom de *Michlé Chou'alim* et qui sont toutes perdues, à l'exception d'une seule[2].

Je passerai rapidement sur les chapitres suivants: XI, *sur les songes et les présages réalisés* ; XII, *sur les hommes généreux* ; XIII, *sur les avares*[3] ; XIV, *sur ceux qui ont exercé des métiers méprisés* ; XV, *sur les acteurs et les comédiens*. Le chapitre XVI, sur les niais, comprend les anecdotes qu'on trouve ailleurs attribuées à Si Djoḥa ou à Naṣr eddin Ḥodja[4] ; quelques autres, par les détails qu'elles renferment, paraissent avoir une origine juive ou chrétienne (nos 552, 553, 560, 576, 578, 579, 594, 598, 599) ; d'autres sont sûrement syriaques (nos 612, 618, où il est question de Jacques d'Édesse, mort en 708). Le chapitre XVII est consacré aux possédés ; XVIII, aux voleurs et aux filous ; XIX, aux événements merveil-

1. Cf. la bibliographie dans Benfey, *Pantschatantra*, t. I, Leipzig, 1859, in-8, § 77, p. 228 et suivantes, complétés par les notes de l'édition de La Fontaine par Regnier, t. II, Paris, 1884, in-8, p. 314. Il faut joindre aux auteurs cités : Ibn el Djaouzi, *Kitâb el Azkiâ*, Le Caire, 1304 hég., in-8, p. 190 ; Abou Râs, *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*, tr. Arnaud, *Revue africaine*, 1881, p. 381 et Behâ ed din El 'Amili, cité par Cheikho. *Madjâni ladab*, t. III. Beyrout, 1884, in-12, p. 68 [Cf. aussi Chauvin *Bibliographie des ouvrages arabes*, Liège, 1897, in-8, t. II, p. 117].

2. Cf. Blumental, *Rabbi Meir*, Francfort, 1888, in-8, p. 97 ; Jacobs, *The Fables of Æsop*, Londres, 1889, 2 v. in-8, t. I, p. 120.

3. Cf. Ibn 'Abd Rabbih, *Kitâb el 'Iqd el Farid*, Boulaq, 1293 hég., 2 vol. in-4, p. 321 et suivantes ; El Ibchihi, *Mostatref*, I, 204-210 [le pseudo Djâhizh, *Le livre des beautés et des antitheses*, éd. van Vloten, p. 87, 111, Leyde, 1898, in-8].

4. Cf. l'étude que j'ai publiée au commencement des *Fourberies de Si Djeh'a*, trad. par M. Moulières, Paris, 1892, in-12 p. 1-79 [et A. Wesselski, *Der Hodscha Nasr eddin*, Weimar, 1911, 2 v. in 8].

leux ; xx, aux caractères physionomiques décrits par les sages ; ce dernier chapitre est en grande partie emprunté au grec. L'ouvrage se termine par quelques pièces de poésie morale et une élégie sur la mort de Jean Bar-Madané. On voit, par ce rapide exposé, quel service a rendu M. Budge, non seulement aux études syriaques, mais aussi au folk-lore et combien nos remerciements lui sont dus.

XIX

LES NOSAIRIS [1]

R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris,* Paris, 1900, in-8.

Au nord du Libân, dans le pays montagneux situé entre l'ancien Eleuthère, l'Oronte et la côte, vit une population peu industrieuse dans son pays, mais dont les colonies prospèrent dans les villes où elles sont établies. Ce sont les Noṣaïris, plus généralement, mais aussi plus inexactement désignés sous le nom d'Ansariés, qu'on a quelquefois représentés, sans la moindre vraisemblance, comme issus d'un croisement de Francs et d'indigènes pendant les croisades. Leur nom même est une énigme : tantôt, on y a vu un diminutif méprisant de Naṣrâni (chrétien) ; tantôt on l'a dérivé de Moḥammed ibn Noṣaïr qui aurait été au IXe siècle le fondateur de la secte. Mais cet Ibn Noṣaïr était un partisan du onzième imâm et comme tel, ne peut être l'auteur d'un système emprunté à la doctrine noṣaïrie qui n'admet que sept imâms. Eux-mêmes disent avoir émigré à la fin du XIe siècle de notre ère, de la Mésopotamie où leur chef aurait habité le bourg de Naṣaria. M. Dussaud estime, avec toute apparence de raison, que les Noṣaïris actuels sont les Nazareni que Pline l'Ancien (H. N. v. 81) place précisément à l'endroit que les Noṣaïris occupent aujourd'hui.

1. *Revue de l'histoire des Religions,* juillet-août 1902.

Retranchés dans leurs montagnes, ils conservèrent leur paganisme, malgré le triomphe du christianisme et plus tard de l'islâm. Ils reçurent au XII^e^ siècle, sans doute malgré eux, les Ismaélis qui avaient dû quitter leur résidence éphémère de Banéas et qui s'installèrent dans un certain nombre de châteaux forts, d'où, sous le nom d'Assassins, ils répandirent au loin la terreur. Après les victoires de Baïbars et la destruction de la puissance ismaélie, les Musulmans cherchèrent à convertir les Noṣaïris : les exterminer, comme le voulaient quelques fanatiques, aurait été une mesure contraire à l'intérêt de l'Islam. Du reste, ils savaient maintenir leur indépendance et, jusqu'à nos jours, ils vécurent divisés en clans, souvent en guerre les uns contre les autres. Au milieu du XIX^e^ siècle, il s'éleva parmi eux un chef, Isma'el bey, qui imposa son autorité, se fit reconnaître comme gouverneur du pays par les Turks, à qui il payait un tribut annuel de 300.000 francs ; il jouit d'une autorité absolue, et, comme Râchid eddin Sinân, devint le héros de légendes dont M. Dussaud donne des spécimens. Mais c'est à tort qu'il semble les croire « conçues par le même cerveau depuis des siècles » (p. 34). L'une d'elles, *les voleurs de concombres* (p. 37), n'est qu'un résumé incomplet de la fable bien connue : *l'Aveugle et le Paralytique*, telle que la présentent les versions orientales (hébraïque et arabe) [1]. Grâce

1. Cf. mon mémoire sur *le Mythe d'Orion et une fable de Florian. Revue des Traditions populaires*, t. XV, 1889, p. 616-621 ; Israel Lévi, *L'Aveugle et le Cul-de-jatte. Revue des Etudes juives*, octobre-décembre 1891, p. 199-205.

à sa perspicacité, Isma'el bey y joue le même rôle que Jésus, dans la même légende racontée en Egypte, et Sidi Bou Medin à Tlemcen. Après la mort d'Isma'el bey, le gouvernement turk parvint à établir sur le pays son autorité directe, dont les résultats, comme on devait s'y attendre, furent la ruine et la persécution.

La seconde partie est consacrée à l'étude de la religion des Noṣaïris, d'après un certain nombre de textes, dont le plus important, le *Kitâb el Madjmou'* est publié et traduit en appendice. Une des bases du vieux culte est le chiffre fatidique *sept* : le temps étant divisé en sept cycles, correspondant chacun à une manifestation de la divinité, sous le nom de *Nâtiq*, accompagné d'un *Asas*, le premier des sept prophètes inférieurs qui confirment sa loi. Des idées semblables se remarquent dans les croyances des Ismaélis, mais, où les Noṣaïris se séparent de ceux-ci, c'est quand ils donnent à l'Asas la prédominance sur le Nâṭiq que les premiers, comme aussi les Druzes, regardent comme l'incarnation de la Raison universelle. Ils ne font d'exception que pour 'Ali qu'ils placent au-dessus de Moḥammed, son asas. Des raisons politiques avaient amené sous les Omayades les mécontents à prendre 'Ali et sa famille comme point de ralliement : elles se combinèrent chez les Ismaélis et surtout chez les Noṣaïris avec d'anciennes croyances en un 'Ali el A'la en qui M. Dussaud croit reconnaître la vieille épithète de la divinité sémitique 'Elioun. La formule de la croyance est : j'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Ali ben Abi

Ṭâleb [1]. Il a pour symbole *Ma'ana*, le sens, et Moḥammed *Ism* (le nom). La troisième personne de cette trinité est Salman el Fârisi qui est le *Bâb* (la Porte). M. Dussaud est d'avis que cette triade, désignée pour les initiés par les lettres *'Aïn*, *Mim*, *Sin* (initiales de 'Ali, Moḥammed et Salmân) n'est pas une imitation de la Trinité chrétienne. Salmân créa les cinq Incomparables qui créèrent le monde à leur tour et portent le nom de cinq des compagnons de Moḥammed. Le *Kitâb el Bâkourah* donne un curieux récit des sept apparitions de 'Ali où, M. Dussaud doit le reconnaître, on retrouve un écho des légendes juives et chrétiennes [2].

L'auteur recherche ensuite, en étudiant les croyances des Kalazis et des Chamalis, qui ont mieux échappé aux influences étrangères que les Haidaris, quelles divinités anciennes sont recouvertes aujourd'hui par Moḥammed, 'Ali et Salmân : 'Ali étant le Ciel, Moḥammed le Soleil et Salmân la Lune. Ils représentent la vieille Triade syro-phénicienne, celle qu'on connaissait à Palmyre, sous le nom de Ba'al Samim, Malakbel et Aglibol. Il est à remarquer que la secte des Kalazis donne la

1. Il ne me semble pas qu'il faille chercher une cause mystique au surnom d'*émir des abeilles* donné à 'Ali. J'ai montré ailleurs que le miracle des abeilles annonçant l'élévation d'un personnage était très répandu. Cf. *Histoire de la conquête de l'Abyssinie*, trad. fr. Paris, 1897, in-8, p. 26-28, note, et *Nédromah et les Traras*, Paris, 1911, in-8, p. 93-94. Dans le roman de basse époque, *Ràs el Ghoul* (Le Qaire, 1286 hég. pet. in-8), 'Ali est encore surnommé l'*imâm des abeilles* (p. 148). J'en verrais plutôt l'origine dans ce fait que la société des abeilles est considérée comme l'état monarchique par excellence.

2. P. 70. *Es Safra* ne peut pas signifier « du Saphir ». Cf. d'autres corrections dans un article de M. Goldziher, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1900, p. 91-95.

prééminence à la Lune, dont l'emblème est le vin, tandis que chez les Chamalis, c'est l'emblème du Soleil. Une autre secte, les Ghaïbis, adorent l'air.

Toutes les religions orientales sont amies du mystère ; l'initiation se rencontre donc chez les Noṣaïris qui l'ont sans doute renouvelée sous l'influence des Ismaélis. Ici, M. Dussaud établit fort judicieusement une distinction fondamentale. Tandis que les Ismaélis initiaient à une doctrine, les Noṣaïris initient à des mystères et surchargent l'initiation d'éléments rituels dont le cérémonial varie quelque peu suivant les sectes, mais où le vin joue un rôle. Un trait capital est l'importance du lien spirituel créé entre l'initiateur (*Seyyid*) et l'initié. Dans la traduction des textes qui y sont relatifs, M. Dussaud a commis quelques erreurs qui ont été relevées par M. Goldziher (p. 193) dans l'article cité plus haut.

Un des dogmes caractéristiques de la religion des Noṣaïris est la métempsychose, et l'on y retrouve l'ancienne doctrine gnostique de l'ascension de l'âme à travers les sept cieux. Nous sommes ramenés ici aux vieilles croyances babyloniennes et perses, dont la religion des Nosaïris contient des résidus, plus ou moins influencés par le christianisme et l'ismaélisme. Le culte de Khodhr (Khidhr ou Khadhir Elie S. Georges), ce personnage singulier qui traverse le paganisme babylonien, le christianisme et l'islamisme pour aboutir à la conception relativement moderne du Juif Errant, est un exemple curieux de la façon dont les croyances des

Noṣaïris ont été pénétrées par l'influence étrangère [1].

Les fêtes des Noṣaïris sont d'origine arabe et persane et ont remplacé chez eux les fêtes chrétiennes qui recouvraient les cérémonies païennes. On peut signaler celle du 10 de Moḥarram, en commémoration de la mort de Ḥosain à Kerbelah et qui a donné lieu à la formation d'un théâtre national en Perse et aussi la fête de la nuit de Noël [2].

Comme toutes les religions naissantes et les sectes secrètes, les Noṣaïris ont été l'objet d'accusations de toute sorte : les Ismaélites, les Druzes les ont combattus par les rivalités de secte ; les historiens des croisades se sont faits les échos des calomnies répandues par les Musulmans et dont M. Dussaud fait bonne justice. Le livre se termine par la traduction du *Kitâb el Madjmou'*, extrait du *Kitâb el Bâkourah*, dû au Noṣaïri renégat Solaïmân Efendi et dont une partie avait déjà été traduite par Salisbury. La rareté de cet ouvrage donne du prix à cette addition.

On peut regretter que les traductions faites sur le texte arabe soient trop souvent défectueuses, mais la publication des textes permet d'y remédier. Sous réserve de cette critique, le livre a une grande

1. On trouvera p. 131 une version du récit bien connu de *l'Ange et l'Ermite* qui n'est pas signalée dans le travail, incomplet d'ailleurs à d'autres égards, que vient de publier M. Schönbach, *Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften*, VII, *Die Legende vom Engel und. Walbruder*, Vienne, 1901, in-8. On sait que les légendes musulmanes mettent en rapport Alexandre et Khadhir.

2. La traduction (p. 147) « le Messie naquit de *la femme de Lazare* » est un lapsus. Le texte porte *min es sayidat el 'Adzrah* « de Notre-Dame la Vierge ».

valeur et une importance capitale. Il est à souhaiter que des travaux de ce genre soient entrepris sur les sectes religieuses de la Syrie [1] et viennent s'ajouter aux mémoires de Sacy, de Guyard, de Salisbury, de De Goeje ; à ces noms, on devra désormais joindre celui de M. R. Dussaud.

1. Je ne crois pas inutile de rappeler qu'en ce qui concerne les Druzes, l'étude de leur secte vient d'être considérablement aidée par la publication d'un de leurs principaux livres : le *Kitâb en Noqat*, par M. F.-C. Seybold, *Die Drusenschrift, Kitâb alnoqat waldawair*, Kirchain, p. 2, 1902, in-4.

XX

ÉTUDES PERSANES [1]

Th. Nœldeke, *Persische Studien*, II, Vienne, 1892, in-8.

Le premier chapitre de cette seconde série [2] d'*Études persanes* du savant professeur à l'Université de Strasbourg est consacré d'abord (§ 1) à des recherches sur l'épopée nationale de la Perse. Tout le monde connaît, au moins de nom, le grand poème de Firdaousi, le *Châh Nâmeh* dont Lamartine en France, Gœrres et Rückert en Allemagne, Ella Sykes en Angleterre ont popularisé des épisodes. On sait que Firdaousi eut à sa disposition des matériaux amassés exprès pour la rédaction du *Livre des Rois*, sans parler de ses devanciers dont les essais sont aujourd'hui presque entièrement perdus ; mais il reste à rechercher, s'il existe encore dans la littérature pehlvie des fragments correspondants à des épisodes du Châh-Nâmeh et dans quels rapports ils sont avec ceux-ci. Déjà M. Nœldeke, non moins compétent dans ce domaine que dans celui des langues et littératures sémitiques, avait publié et traduit le texte pehlvi de la légende d'Ardéchir Babegan (Artaxerxès), le fondateur de la dynastie sassanide [3]. Cette fois, d'après la publication de M. W. Geiger [4], il étudie le livre de

1. *Revue des Traditions populaires*, octobre 1892.
2. La première série des *Persische Studien* a paru en 1888.
3. *Geschichte des Artachsiri i-Papakân*, Gœttingen, 1879, in-8.
4. *Das Yatkar-i-Zarirân und sein Verhältniss zum Schah Nameh*, Munich, 1890, in-8.

Zarêr (Zerir) dont les principales données ont fourni la matière d'un épisode du Châh Nâmeh [1]. Le roi Ardjâsp envoie au roi Wichtâsp (Gouchtasp du *Châh-Nâmeh*, Hydaspès des Grecs) une ambassade pour l'inviter à renoncer à la religion mazdéenne : en cas de refus, il lui fera la guerre. Celui-ci, sur le conseil de son frère Zarêr, repousse cette proposition et se prépare au combat. Avant la bataille, il consulte son conseiller Djamâsp qui lui apprend que Zarêr et beaucoup d'autres héros succomberont. En effet, après des prodiges de bravoure, il est tué traîtreusement par le sorcier Wedrasch (Bidirefch du Châh Nâmeh) le roi Ardjâsp ayant promis la main de sa fille à qui le débarrasserait d'un si redoutable adversaire : à son tour, Wichtasp promet la main de sa fille à qui vengera Zarêr. C'est le fils de celui-ci, Bastour (Nestour) qui réussit dans cette tâche ; les ennemis sont vaincus et Spendadât (Isfendiâr), fils de Wichtasp, prend Ardjâsp et le renvoie monté sur un âne comme l'unique survivant de son armée. M. Nœldeke, après avoir établi que ce récit a servi de modèle à l'épisode du Châh Nâmeh et qu'on le retrouve aussi, mais altéré, dans un passage de la Chronique de Tabari [2], remonte plus haut en admettant que le compilateur du Khodâ-Namâk (vers la fin de l'époque sassanide) a eu sous les yeux le Zarêr-Namâk ou Zarêr-Nameh. Ce livre a une allure épique, parfois exagérée et, quoi qu'il forme un tout bien déterminé,

1. T. IV de la traduction de Mohl. *Le livre des Rois*, Paris, 1877, in-8, p. 287-391, 423-451.

2. *Annales*, éd. de Leyde, t. I, p. 676 et suiv. [cf. aussi Eth Tha'alibi : *Histoire des rois de Perse*, éd. et trad. Zotenberg, Paris, 1900, in-4, p. 263-276].

l'on peut conclure de certains passages que ce n'est qu'un des poèmes qui avaient pour sujet la lutte séculaire entre l'Irân et le Tourân. Viennent ensuite quelques pages sur Daqiqi (§ 2), le prédécesseur de Firdaousi dans son œuvre patriotique et dont ce dernier a conservé quelques vers dans son poème ; puis (§ 3) l'étude d'un texte pehlvi, publié et traduit par un Parsi de l'Inde [1], et renfermant un récit de l'invention du jeu des échecs et du nerd, analogue à celui qui est donné dans le Chah-Nâmeh : le roi de l'Inde, Spêcharm, envoie Takhtaritôus à Khosrou Anouchirwân avec le jeu d'échecs récemment inventé. Si les Persans ne découvrent pas la marche du jeu, c'est une preuve de l'infériorité de leurs sages ; ils devront payer tribut à l'Inde. Le troisième jour, Wadjourgmithr (le Bouzourdjamhir de Firdaôusi et des Arabes) y reconnaît la représentation des opérations de la guerre, gagne douze parties à Takhtaritôus et, à son tour, invente un nouveau jeu dont les Indiens ne peuvent deviner le secret, aussi paieront-ils double tribut. Il représente par ce jeu le cours de la vie humaine dans ses rapports avec les planètes et les signes du Zodiaque qui déterminent la destinée. Il lui donna le nom de Nerd Artakhchêr, d'où vient celui de Nerdâchir, abrégé ensuite en *Nerd*, sous lequel il est connu. Nous avons là la forme la plus ancienne et la plus complète de cette tradition, abrégée dans le Châh-Nâmeh, altérée

1. Peshutan Dastur Behramji Sandan, *Ganjashayagan*, the original pehlevi text, the same transliterated in zend characters and translated into the gujarati and english languages, Bombay, 1885, in-8.

dans El Ya'qoubi[1] et à peine indiquée dans Mas'oudi[2]. M. Nœldeke place la rédaction du texte pehlvi dans les premières années de l'islâm. Ce chapitre se termine par quelques remarques (§ 4) sur quelques passages obscurs du Châh Nâmeh. Le second est consacré à des recherches sur les mots grecs et araméens passés en persan. On voit quel intérêt présente ce court mémoire, plus substantiel que bien des gros volumes pour le folk-lore ou l'histoire des origines littéraires.

1. Ed. Houtsma, Leiden, 2 v. in-8, 1883, t. I, p. 99 (cf. aussi Eth Tha'alibi *Histoire des rois de Perse*, p. 622-624).

2. *Prairies d'or*, éd. et trad. Pavet de Courteille et Barbier de Meynard, t. II, Paris, 1863, in-8, p. 203.

XXI

LES MÈDES[1]

(A. Delattre S. J., *Le peuple et l'empire des Medes*. Bruxelles, 1883, in-4).

Le mémoire de M. Delattre se ressent de son origine, l'Académie royale de Bruxelles ayant mis au concours la question suivante : *Exposer, d'après les sources classiques et orientales, l'origine et les développements de l'empire des Mèdes ; apprécier les travaux de MM. Oppert, Rawlinson (sir Henri et Georges), Spiegel et autres sur ce sujet.* L'auteur a suivi trop rigoureusement ce programme, et ne nous a pas donné un tableau général de l'Empire mède, où la réfutation des hypothèses et des systèmes mentionnés aurait tenu moins de place. On peut regretter qu'au risque d'étendre les limites de la question de l'académie, M. Delattre n'ait pas condensé, dans une œuvre d'ensemble, les renseignements souvent contradictoires en apparence, que les inscriptions et les traditions ont laissés sur les Mèdes, et qu'il ait négligé, aussi bien la question du Zoroastrisme et de l'Avesta, opposés au magisme, que l'histoire de la chute d'Astyage et la substitution rapide de l'élément perse à l'élément mède dans l'hégémonie de l'Asie occidentale. L'auteur a péché par excès de fidélité et de conscience.

1. *Revue historique*, t. XXVIII, 2e fasc.

Ces observations sur le plan général une fois faites, on doit reconnaître que dans le cadre qu'il s'est tracé, M. Delattre a accompli son œuvre en conscience. Non qu'un système nouveau soit exposé dans ce livre. L'auteur se borne à critiquer ceux qu'il trouve établis sur des bases fragiles et l'on sait qu'en histoire, comme dans le reste, c'est déjà avoir appris quelque chose que de savoir ignorer. En règle générale, c'est l'autorité d'Hérodote que M. Delattre s'est proposé de défendre contre les novateurs et, la chronologie laissée de côté, il semble avoir réussi dans sa réhabilitation de l'historien grec. Après avoir exposé succinctement dans le premier livre la géographie du plateau iranien, il passe à la thèse soutenue par MM. Oppert, Rawlinson, Norris et Lenormant attribuant aux Mèdes une origine touranienne. Le principal argument des défenseurs de cette opinion est le suivant : Darius, fils d'Hystaspes, fit graver à Béhistoun, près de Persépolis, le récit de ses guerres contre les révoltes qui marquèrent le début de son règne : cette inscription, fameuse dans l'histoire des inscriptions cunéiformes, car c'est elle qui fournit à Burnouf et à Grotefend le moyen de déchiffrer cette écriture, est trilingue ; la première est en persan, la langue du souverain ; la troisième en assyrien ; la seconde est dans un idiome qui présente les caractères du touranien (!). Quelle était cette langue qu'on plaçait immédiatement après celle des maîtres de l'empire? On songea tout naturellement à la Médie qui avait joué un rôle considérable avant l'avènement de Cyrus et dont l'importance s'était maintenue grâce à la religion

des mages. Un de ces derniers, le faux Smerdis, avait failli rendre à sa nation la suprématie de l'empire perse. La langue de la seconde colonne des inscriptions était par conséquent le médique : cette langue étant touranienne, les Mèdes étaient touraniens ; leur antagonisme avec les Perses était l'un des épisodes de la lutte entre Irân et Touràn, chantée dans les poèmes épiques comme le Châh-Nâmeh. Mais une objection se présentait : les noms propres médiques cités par Hérodote et les auteurs anciens appartiennent sans exception à un idiôme aryen : Phraortès (Fravartis), Cyaxares (Ouvakhchatara), Astyage (Azi-dahak), aussi M. Oppert abandonna-t-il quelque temps le prétendu médique ou casdo-médique qu'il avait adopté avec M. de Saulcy, pour voir dans cette langue celle des Scythes qui, au rapport d'Hérodote, dominèrent vingt-huit ans (ou plutôt sept ou huit ans) dans la Haute-Asie. Cette hypothèse, défendue aussi par M. Norris, était inadmissible, sans compter que les Scythes en question pouvaient être d'origine aryenne, il était peu probable qu'au temps de Darius ils eussent conservé assez de puissance pour prendre rang immédiatement après les Perses dans les documents officiels. M. Delattre réfute aisément cette opinion, abandonnée d'ailleurs par M. Oppert qui, d'accord avec MM. Lenormant et Maspéro, est revenu à sa thèse première en la modifiant légèrement ; les noms des rois mèdes dans Hérodote seraient des formes organisées de noms touraniens dont Ctésias nous a donné la traduction perse ; mais les arguments invoqués par M. Oppert ne tiennent pas devant les faits :

Astyage, par exemple, est appelé dans une tablette babylonienne Iahtouvigou, représentant ce nom avec l'orthographe babylonienne, mais trahissant une origine aryenne. Dira-t-on que les Babyloniens ont iranisé pour leur usage un nom touranien ? Pour la langue de la deuxième colonne, M. Delattre a vu juste en établissant qu'elle ne peut être que celle d'Anchan où régnait Cyrus avant de conquérir la Médie, puis l'Asie occidentale. Cet Anchan faisait partie de la Susiane et devait avoir un dialecte particulier, si, comme le prétend M. Oppert, toujours atteint de la manie du touranisme, la langue susienne, à peine connue, diffère de la deuxième colonne de Behistoun, bien que comme elle, elle se rattache à la famille touranienne[1] ! Non qu'il faille, avec M. Sayce, faire de Cyrus un Susien : en présence des témoignages formels d'Hérodote et des inscriptions, le doute n'est pas permis ; l'opinion de M. Halévy, corroborée par le système de M. Dieulafoy, paraît la plus probable ; Cyrus est un Aryen, issu d'Achéménès, qui régna en Susiane, pendant qu'une branche de sa famille, d'où sortit Darius, fils d'Hystaspes, gouvernait la Perse. De là, également, pour le grand roi, le choix comme capitale de Suse, l'ancienne capitale de la Susiane.

Le second livre est consacré à l'histoire des Mèdes sous les Assyriens. Après avoir déblayé le terrain des origines, l'auteur passe à la description des maigres documents que les inscriptions cunéiformes

1. A l'appui de sa thèse, M. Oppert a fabriqué de toutes pièces une grammaire et un dictionnaire d'une langue qu'il n'avait pas su déchiffrer : *Le peuple et la langue des Medes*, Paris, 1879, in 8.

nous ont transmis. C'est peut-être dans ce livre qu'il a le mieux montré ses qualités critiques. Reprenant pied à pied l'histoire des expéditions à l'est du Tigre, l'auteur fait justice des assimilations hasardées reposant parfois sur une fausse lecture, et grâce auxquelles on poussait jusqu'à l'Inde les conquêtes assyriennes. La mer de Naïri, identifiée jusqu'à présent avec la Caspienne ou un des lacs de Van et d'Ourmiah, est replacée dans la Méditerranée, comme l'avait déjà pensé M. Rawlinson ; enfin les campagnes de Saryoukin, Sennachérib et Asar Haddon sont représentées sous leur vrai jour, et M. Delattre démontre que, pour la plupart, elles ont eu pour objectif les populations fortement sémitisées qui séparaient l'Assyrie de la Médie proprement dite. On peut regretter ici l'absence d'une carte qui eut permis de suivre plus aisément les rectifications de M. Delattre.

Dans le troisième livre, l'auteur expose l'histoire de l'empire mède et la reconstitue à l'aide d'Hérodote auquel il accorde la confiance refusée par M. Schrader pour avoir mal compris le sens d'un passage de cet historien (I. 95). On a cherché, M. Rawlinson entre autres, à opposer à ce dernier une prétendue tradition qui aurait été conservée dans les *Perses* d'Eschyle. Après F. v. Hoffs[1], Hannak[2] et Keiper[3] qu'il ne paraît pas avoir connus, M. Delattre montre le peu de valeur de cet échan-

1. *De rerum historicarum in Æschyli Persis tractatione poetica*, Münster, 1866, in-8.
2. *Das Historische in den Persen*, Vienne, 1866, in-8.
3. *Die Persen des Æschylos als Quelle für altpersische Alterthumskunde*, Erlangen, 1877, in-8.

tillon d'histoire orientale. Il admet dans son ensemble le récit de l'avènement de Déjocès rejeté par MM. Maspéro, Grote et Rawlinson comme portant le cachet d'une légende hellénique. Cependant, le Bèt Dayakkou, conquis par Saryoukin, peut s'appliquer au canton mède administré par Déjocès (Déiokès) d'Hérodote, en ramenant, bien entendu, à des proportions historiques le personnage qu'avait transformé les traditions locales. Malheureusement, des préoccupations qui n'ont rien de scientifique ont porté M. Delattre à utiliser le livre de Judith et à y chercher une confirmation et un complément du récit d'Hérodote. Le changement des noms propres est excusé par des erreurs semblables dans le canon de Ptolémée, bien qu'on soit en droit d'exiger d'un livre révélé ou prétendu tel, l'exactitude qui peut manquer à un auteur profane. Déjocès s'appelle Arphaxad, Assourbanipal devient Nabuchodonosor, la conquête de la Médie, placée avant l'expédition de Bethulie, a lieu pendant la captivité de Manassé et l'apocryphe juif du premier siècle avant Jésus-Christ prend place parmi les sources de l'histoire médique. C'est le côté faible de la démonstration en faveur de l'existence de Déjocès. L'auteur discute ensuite quelques points de chronologie qu'il résout fort heureusement, grâce à la récente découverte de la tablette babylonienne relative à Nabonid et à Cyrus : la chute d'Astyage est fixée avant 548 av. J.-C. et la prise de Babylone à 538. Revenant ensuite sur ses pas, M. Delattre réfute, à propos de Phraortès, l'hypothèse plus que subtile de M. Rawlinson, qui croit

à une confusion commise par Hérodote, entre le second roi mède et un Phraortès révolté contre Darius, fils d'Hystaspes, et mentionné par l'inscription de Behistoun. Il est toutefois difficile d'admettre dans tous ses détails le récit de l'historien grec, sans se demander, avec M. Duncker, si la tradition en Médie comme ailleurs n'a pas grossi le rôle joué par les chefs de qui devait descendre la courte dynastie des rois mèdes. Les évènements du règne de Cyaxares prêtent moins à la discussion : ce n'est plus qu'une question de chronologie, la guerre de Lydie est reculée avec toute vraisemblance, postérieurement à l'invasion des Scythes et à la prise de Ninive ; l'auteur place cette dernière en 600, en s'appuyant sur un synchronisme fourni par l'histoire d'Egypte (date de l'expédition de Néchao), et sur les témoignages de la tablette babylonienne, d'Hérodote, du livre des Rois et malheureusement aussi sur le livre apocryphe de Tobie qu'il aurait mieux fait de passer sous silence ; deux chapitres traitent ensuite de l'absolue destruction de Ninive et de la formation de l'éphémère empire babylonien, enfin, un tableau de l'empire mède à la mort de Cyaxares termine ce mémoire qui s'arrête à l'avènement d'Astyage.

L'auteur a utilisé consciencieusement les sources qu'il a eues à sa disposition : on peut regretter cependant que la discussion de leur valeur ne soit pas présentée en une fois. On pourrait aussi relever un passage (p. 13) où il semble dire que le livre des Rois (*Châh Nâmeh*) est une chronique. « L'histoire des Sassanides y est précédée d'un résumé des

événements antérieurs, à partir de la création du monde. » Loin d'être un résumé, cette partie est au contraire la plus importante du poème de Firdaousi. Je note également une expression bizarre (p. 139) « Phout et Loud, deux pays *qui vont d'ordinaire ensemble* et que les commentateurs et les géographes *situent* un peu partout. »

En résumé, l'ouvrage de M. Delattre, par ses qualités de critique, méritait la récompense que l'Académie de Bruxelles lui a accordée ; on ne pourra plus écrire l'histoire des Mèdes sans le consulter, et ses résultats restent acquis à la science, mais l'histoire des Mèdes reste encore à faire ; cette tâche semble naturellement réservée à l'auteur qui a le mérite de posséder parfaitement les données nécessaires à ce travail et qui saura mieux que personne les mettre en œuvre.

XXII

LÉGENDES DE PERSE[1]

Edouard Montagne, *Les légendes de la Perse*, Paris, 1890, in-12.

Il existait plusieurs manières de traiter le sujet intitulé *Légendes de la Perse* ; l'auteur pouvait réunir quelques-uns des récits conservés dans les livres zends, pelvis et parsis, se bornant à l'Avesta, à l'Artâ-Viraf Namak, etc. et donner une série de traditions appartenant au plus ancien Irân. Ou bien, poussant ses recherches dans le domaine de l'antiquité classique, il pouvait rassembler d'après Hérodote, Ctésias, Diodore de Sicile, Justin, Plutarque et d'autres les légendes dont Cyrus, Cambyse, Zopyre, Darius et Alexandre ont été les héros. Ou encore le Châh-Nâmeh, pour ne pas mentionner tout le cycle des *Nâmeh* de la littérature persane, pouvait fournir les matériaux d'un volume comme celui de Gœrres (*Das Heldenbuch von Iran*). Enfin, les littératures arabe et néo-persane sont assez riches en récits sur les Sassanides (Ardéchir, Khosrou, Chahpour, Behramgour, etc.), pour être utilisées par un écrivain consciencieux. Chez les écrivains postérieurs comme Sa'di, Nizâmi, Djâmi', etc., on pouvait trouver une série de contes, de fables et d'anecdotes, n'ayant de

1. *Revue des traditions populaires*, août 1891.

persan que la langue et leur adjoindre une analyse ou des extraits des romans arabes traités en persan: *Laïla et Medjnoun*, *Wamik et Asra*, *Yousof et Zoluïkha*, *Hâtim Taï*, par exemple. Et je ne parle pas des recueils traduits en persan, comme l'*Envari Sohaili*, le *Touti Nâmeh*, le *Bakhtyâr Nâmeh*, le *Sindibâd Nâmeh*, etc., qui pouvaient fournir les matériaux d'un volume d'extraits. Il n'était pas besoin d'être un orientaliste versé dans la connaissance du persan et de l'arabe pour composer un livre de ce genre. M. Montagne n'avait qu'à prendre pour modèle M. Clouston qui précisément lui donnait l'exemple avec ses *Flowers of a persian garden*, son *Group of Eastern romances and Stories*, ses *Popular tales and Fictions*, son *Sindibad Nameh*. Je me hâte de dire que le livre de M. Montagne ne répond à aucune des catégories que je viens d'énumérer, bien qu'on y trouve un amalgame et un mélange confus de tous les genres. Aucune des légendes qu'il renferme n'est reproduite d'une façon acceptable; empruntées pour la plupart à la *Bibliothèque Orientale* de B. d'Herbelot et aux *Mines de l'Orient*, elles ont été ornées par l'auteur, ignorant des récents travaux, des fleurs de son style et de sa rhétorique et parfois aussi, de ses vers. Comme spécimens, j'indiquerai le premier récit (*La planète de Vénus*) qui n'est qu'un délayage de la légende de Harout et Marout; l'étonnant dialogue qui va de la page 100 à la page 117, où l'auteur s'efforce, suivant ses expressions « de relever le goût insipide du vrai par le condiment du merveilleux ». A côté d'une prose aussi épicée, je citerai des vers d'une rare pla-

titude (p. 138), de la pièce qui commence par :

> Dans un bois touffu, *par l'ombre attiédi* (?)
> *Je me promenais un jour à midi*

où l'on est étonné de rencontrer un alexandrin isolé :

> Pas un chant d'oiseau, mais, sous la vaste ramure

au milieu d'une série complète de vers de dix pieds.

Est-il besoin de relever les innombrables fautes d'impression des noms propres déjà défigurés par l'orthographe anglaise ? (p. 181 *Hussanéah* pour *Hasanah*), ou du XVII^e^ siècle ? J'en citerai cependant quelques-unes comme échantillons ; p. 2, Saad *Maghir* pour Saad *Saghir* ; p. 3, *Roustern* pour *Roustem* ; p. 8, *Ibn Schiethan* pour *Iblis Cheïtân* ; p. 5, *Gangumelle* pour *Gaugamèle* ; p. 25, 26, les *Oedites* pour les *'Adites* ; ibid. *Hond* pour *Houd*, assimilé sans la moindre preuve à l'Héber des Hébreux (!) ; *Zohank* pour *Zohak* ; p. 329, *Aldagiapatou* pour *Oldjaïtou* ; p. 331, le *Rostan* pour le *Bostân* (notons en passant que l'auteur ignore la récente traduction de cet ouvrage par M. Barbier de Meynard, de même qu'il ne connaît pas celle du *Gulistân* par M. Defrémery). Mais sont-ce toujours des fautes d'impression ? Elles pullulent, c'est vrai ; mais quand je lis à la page 329 : « Cet Hémam ou Hemmam Esdinn (?) surnommé Al-Tabrizi » ; peut-on raisonnablement accuser l'imprimeur d'avoir altéré en Hémam Esdinn, le nom du poète Abou Tammâm et de l'avoir confondu avec le commentateur Abou Zakaryâ Et Tebrizi. On s'explique la confusion (et ce n'est pas la seule) commise par M. Montagne,

Abou Tammâm compila le recueil poétique intitulé la *Hamâsah* ; Tebrizi le commenta, et l'auteur des *Légendes de la Perse* les réunit en une seule personne. De même, quand on lit à plusieurs reprises l'*Adhobiegian* pour l'*Adherbaïdjan* (p. 104, 105) et les îles *Waak-Alwank* pour Ouaq-Ouaq, il est impossible de ne pas rendre responsable l'auteur plutôt que l'imprimeur. Je m'arrête, car pour relever les erreurs de toutes sortes, il faudrait un volume plus considérable que les *Légendes de la Perse* elle-même. En résumé, au point de vue folk-lorique comme au point de vue littéraire, ce livre n'a aucune valeur.

XXIII

CONTES PERSANS [1]

Clouston, *Some persian tales from various sources*, Glasgow, 1892, in-32.)

L'intention de M. Clouston, en publiant ce petit volume, est de montrer aux lecteurs anglais que tous les contes orientaux ne renferment pas forcément un élément merveilleux comme on serait tenté de le croire par les *Mille et une nuits* (p. 3). Si, au fond, la proposition est exacte, l'exemple choisi ne l'est pas, car il ne serait pas difficile de citer, dans le grand recueil arabe, divers contes, entre autres les *Amours de 'Ali ben Bakkàr et de Chems en Nahàr*, où le merveilleux ne joue aucun rôle et qui rentrent plutôt dans le genre « Nouvelle » indûment refusé par l'auteur à la littérature orientale (p. 8). Dans ce but, il a puisé à diverses sources, très vaguement indiquées, huit contes, dont cinq (le premier, le quatrième, le cinquième, le sixième et le huitième) sont empruntés à une collection persane intitulée *Mahboub et Qoloub* (L'aimé des cœurs) [2], traduite par M. Rehatsek. Il n'eût pas été

1. *Revue des Traditions populaires*, octobre 1892.

2. Le titre persan, emprunté à l'arabe, est traduit en arabe par *Delight of Hearts*, qu'un compte rendu par *Mélusine*, t. VI, no-4 col. 96, traduit par le « *délire* des cœurs ». Je n'aurais pas relevé cette méprise, le mot *delire* étant sans doute pour *délice*, si, dans le même numéro de

hors de propos de dire quelques mots de ce recueil[1] ; tous les folk-loristes n'étant pas tenus d'être au courant de la littérature persane. De même dire (p. 9) que les autres contes sont tirés « d'anciennes et rares publications indiennes »[2] n'est pas une indication suffisante.

Le premier conte, le *Pèlerin qui sauva sa vie par une ruse*, expose comment un pèlerin égaré dans le désert parvient, non seulement à se défaire d'un voleur qui avait tué ses deux compagnons, mais même à se faire donner une forte somme d'argent par la tribu du coupeur de route qu'elle croyait seulement prisonnier. Dans la seconde histoire, *Aventures de Mirza Zaïn*, celui-ci, chassé par son père excité contre lui par sa belle-mère, reprend à des voleurs ce qu'ils lui ont enlevé, en profitant de

Mélusine, M. H. Gaidoz n'avait insinué en s'appuyant sur une faute d'impression de la *Revue des Traditions populaires* (*bretonnes* pour *bantones*) que je rattachais des nègres du Gabon à la race celtique. En procédant comme M. Gaidoz, il serait facile d'avancer que celui-ci ne sait pas l'anglais, mais ce sont des façons d'agir qu'il vaut mieux lui laisser etque des critiques sérieux ne sauraient se permettre.

1. S'agit-il de l'ouvrage intitulé *Amusing stories*, translated from the persian by Edw. Rehatsek, published by Damoder Rabulji Kirke, Bombay, 1871, in-8 ; ou de celui qui a pour titre *Fortune and Misfortune*, two tales translated from the persian, published by Janardan Ramchandraji, Bombay, 1874, in-8 ?

2. Il s'agit évidemment de publications qui, dans l'original, étaient données comme traduites du persan. On ne s'explique pas que ce fait si simple n'ait pas été connu de l'auteur du compte rendu que je citais plus haut et qu'il demande « *Quelle raison a M. C. de considérer comme persans les trois contes qu'il a extraits de rares et anciennes publications de l'Inde.* » Il est évident que M. H. Gaidoz ignore les nombreux ouvrages persans publiés ou traduits dans l'Inde depuis la fin du XVIII[e] siècle, par exemple, les *Classic selections from some of the most estee med persian writers*, Calcutta, 1828, 2 v. grand in-4 ; *Soohrab, a poem* traduit par Atkinson, Calcutta, 1814, in-8 ; *The Secander Nama* of Nizami, Calcutta, 1812, in-4 : le *Bostân* de Sa'adi, Calcutta, 1828, in-4 ; l'édition des œuvres de Sa'adi, Calcutta, 1791-1795, 2 vol. in fol. ; les *Persians classics* de Gladwin, Calcutta, 1806, in-4 ; *The Persian Monshee*, Calcutta, 1799, 2 vol. in-4 ; le *New Asiatic Miscellany*, Calcutta, 1789, in 4 ; et tant d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

leurs terreurs superstitieuses; plus tard, il fait tourner à son avantage la fourberie d'un marchand de riz, puis celle de son propriétaire, le fait tomber dans la fosse que celui-ci avait préparée pour lui, et à la fin, échappe aux pièges de sa belle-mère qui meurt à sa place. — La troisième histoire, *le Qâdhi d'Emèse*, est une version orientale de l'épisode bien connu par le *Marchand de Venise* de Shakespeare, qui a sans doute emprunté son sujet au *Pecorone* de Ser Giovanni. — Le quatrième conte, le *Vizir envieux*, est une rédaction orientale de l'histoire d'*Aḥmed l'orphelin* qui figure dans quelques recensions arabes du Sindibad Nâmeh. — Le cinquième, *la perfide vieille*, renferme une fable : *La fourmi et le grain de blé ;* il s'agit d'une femme qui voulant, malgré les représentations de son mari, assassiner son hôte, tue par erreur son propre fils à la place. — Dans le sixième, *Anouchirwân et le pauvre Arabe*, on raconte comment un Bédouin qui n'avait jamais quitté le désert, apporta au roi de Perse les fruits d'une oasis qu'il avait traversée et qu'il prenait pour le Paradis. — Le septième, *les deux Mogols*, n'est qu'une anecdote insignifiante. — Le dernier conte, *Hamid de Basra et son compagnon* est le plus long, et, contrairement aux autres choix de M. Clouston et au plan qu'il s'était tracé, a pour élément principal le merveilleux. Le sultan Maḥmoud le Ghaznévide, se promenant un soir déguisé, entend deux malheureux se raconter leurs infortunes : le premier, Ḥamid, après avoir fait vœu de donner le dixième de ses marchandises à un jeune homme échappé avec lui à un naufrage, manque à

sa promesse et persévère dans sa dureté jusqu'à ce qu'il tombe dans un piège tendu par le génie de la tempête, déguisé en mendiant. Transporté subitement à trois mois du Kachmire où il était établi, et provisoirement dépouillé de tout, il reconnaît sa faute et se remet en route pour Ghazna afin d'obtenir son pardon de son compagnon qui s'y est fixé : telle est la condition imposée pour qu'il recouvre ses biens. Son interlocuteur raconte à son tour ses aventures ; il a refusé un abri à un malheureux qui l'implorait un soir d'hiver ; il expie sa dureté en perdant sa fortune dans le commerce des perles ; au contraire, son voisin qui s'est montré charitable envers le mendiant, est récompensé plus tard lorsque ce dernier, qui était un prince fugitif, est remonté sur son trône. Depuis lors, il erre en proie à la pauvreté et au découragement. Le lendemain, le sultan Mahmoud qui s'est assuré de la véracité de Ḥamid, le renvoie dans son pays après l'avoir réconcilié avec son ancien compagnon et lui avoir fait des présents considérables dont, instruit par l'expérience, il fait part à celui qu'il a rencontré en allant à Ghazna.

Il est à regretter que les exigences du format dans lequel ces contes ont été publiés n'aient pas permis à M. Clouston de les accompagner des notes qu'on était en droit d'attendre d'un auteur aussi versé dans la science du folk-lore comparé. Deux contes seulement sont, dans l'appendice, l'objet d'un rapprochement ; encore ceux-ci ne sont-ils satisfaisants que pour le premier ; pour le second, le *Vizir envieux*, l'auteur, après avoir énuméré

quelques titres, renvoie à son *Popular Tales* et à son *Book of Sindibad*. Il y avait cependant beaucoup à ajouter à ces derniers, même en se restreignant aux versions orientales[1].

1. [Cf. mon mémoire sur *Deux Manuscrits d'une version arabe inédite du Recueil des Sept Vizirs*, Paris, 1903, in-8, p. 13-20 ; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. VIII. Liège, 1904. in-8, p. 143-147 : Cosquin, *La légende du page de sainte Elisabeth*, Paris, 1903, in-8 ; id. suite, Paris, 1903, in-8 ; id. suite, Paris, 1912, in-8].

XXIV

LA ROSE [1]

Ch. Joret, *La Rose dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1892, in-8.

Faire l'histoire de la rose en Orient et en Occident jusqu'à la fin du moyen âge : montrer la place qu'elle occupe dans la littérature, les traditions populaires, les coutumes et la culture ; retrouver sa patrie et chercher comment du plateau occidental de l'Iran, elle se répandit en Europe, en Asie et en Afrique ; déterminer ses diverses variétés tant sauvages que cultivées, qui ont été connues dans l'ancien monde, tel est le sujet du livre où M. Joret a montré une fois de plus la variété et la solidité de son érudition. Son but était d'écrire un chapitre du *plant-lore*, ou mieux encore, de la mythologie des plantes et de l'histoire naturelle et littéraire du monde végétal. Tout en reconnaissant que cette étude est négligée en France, ce serait aller loin que d'affirmer comme le fait l'auteur (préface, page 10, note) qu'elle y est complètement abandonnée, à part un livre écrit par un étranger. Pour ne citer qu'un exemple, je rappellerai les *Légendes des plantes et des oiseaux* [2] de Marmier, sans du reste faire difficulté de reconnaître qu'on n'y rencontre pas l'érudition judicieuse

1. *Revue des traditions populaires*, octobre 1893.
2. Paris, 1882, in-18 jés.

et documentée de M. Joret. Ce dernier laisse bien loin après lui l'œuvre de ses prédécesseurs, Loiseleur-Deslongchamps, Mlle Schmidt-Branco, Schleiden, etc.

Avant tout, on me permettra de formuler une critique sur le plan général de l'ouvrage : celui-ci s'arrête à la Renaissance ; en sorte que dans un livre consacré à la rose, on ne trouvera ni la pièce de Ronsard :

Mignonne, allons voir si la rose, etc.

ni la *Rose* de Gentil-Bernard, ni les *Roses ou la maison de Vénus* de Dorat, ni les vers bien connus de Leyre qui ne l'est guère :

Je l'ai planté, je l'ai vu naître, etc.

ni la *Rose* de Parny, ni la *Rose* d'Emile Deschamps. L'auteur, évidemment, avait le droit strict de se renfermer dans le cadre qu'il s'était tracé, mais puisqu'il cite la gracieuse métaphore dont Malherbe est aussi innocent qu'il en était incapable (p. 58), des vers du Tasse sur la Rose (p. 59, note 2), un passage d'Olivier de Serres sur la culture des roses précoces (p. 189) ; Gul et Bulbul (*la rose et le rossignol*) poème turk de Fazli (mort en 1563), il est hors de doute qu'il a franchi plusieurs fois les limites de son programme ; dès lors, il aurait pu rappeler, ne fût-ce qu'en note, les imitations anacréontiques de Ronsard et de son école, et de même (p. 65) à propos de la rose consacrée à Bacchus, la pièce des *Roses et du vin* dans les *Vignes folles* d'Albert Glatigny.

La première partie du livre est consacrée à la rose

dans l'antiquité et les recherches de M. Joret aboutissent à démontrer que la rose à cent feuilles est originaire du plateau occidental de l'Irân [1] ; de là, elle se répandit bientôt en Grèce et en Occident. Cette première partie où l'auteur étudie successivement les espèces de roses connues dans l'antiquité, la culture de la rose, la rose dans les légendes et dans la poésie des Grecs et des Romains [2], la rose dans l'ancien Orient, la rose dans la pharmacopée grecque et romaine est aussi complète qu'on peut le désirer et quelques additions ou rectifications de détail ne sauraient en diminuer la valeur [3].

La rose au moyen-âge forme le sujet de la seconde partie : pour ce qui concerne l'Occident, l'auteur qui se trouvait sur un terrain qui lui est familier, a laissé peu de chose à récolter après lui : on eût souhaité qu'il eût parlé du *Rosier des guerres*, écrit par ordre de Louis XI pour l'éducation du Dauphin ; de la guerre civile anglaise à laquelle la Rose rouge et la Rose blanche ont donné leur nom ; du rosaire ins-

1. Je remarquerai à ce propos que la rose toujours verte (*Rosa sempervirens*) que M. Joret reconnait pour originaire dans l'Inde, l'est également en Kabylie où elle porte un nom indigène *Azenzou*. Ce mot sert à désigner comme l'arabe *Ouard* d'autres espèces : la *Rosa canina* et ses variétés, *Rosa canina andegavensis*, *Rosa canina collina*, *Rosa canina Sepium*, et enfin la *Rosa Serafini* (cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 1873, 3 v. in-8, t. I, p. 79).

2. A propos de l'emploi des roses dans les cérémonies religieuses et à Rome, il est curieux de constater que le même usage existait au Mexique avant l'arrivée des Espagnols, au dire de Gomara (*Histoire générale des Indes occidentales*, trad. Martin Fumée, Paris, 1606, petit in-4, t. II, ch. LXXV, f° 163). A Tlaxcallan, on offrait au dieu Camaxtle « force fleurs, roses et encens (Gomara, *id.*, l. II, ch. XCIII, f° 173).

3. Aux témoignages les plus anciens sur les couronnes de roses chez les Grecs, on peut joindre un passage de Démosthènes, *Discours contre Androtion* ; p 64, lire *Reposianus* au lieu de *Reposanius*. Pour d'autres corrections cf. un article de M. S. Reinach, *Revue critique*, 1892, n° 31-32, p. 82-84.

titué par Alain La Roque (1470)[1], des Rose-croix dont on attribue la fondation à l'Allemand Rosenkreuz qui aurait vécu au XIV^e^ siècle. La légende de la fille du commandant de Grosswardein a été traitée par Leconte de Lisle et la scène placée en Espagne[2].

Mais il y aurait des réserves à faire sur la partie consacrée à la Rose en Orient. Si, au point de vue de la culture, M. Joret a utilisé avec fruit les renseignements fournis par Ibn el Baïtâr et Ibn el'Awâm, il est loin d'avoir été aussi heureux en ce qui concerne la littérature. Il semblerait, à l'en croire, abstraction faite des légendes d'origine suspecte qui font naître la rose de la sueur du Prophète, que les Arabes auraient eu seulement connaissance de cette fleur, lors de la conquête de la Syrie sous le khalife 'Omar. Cependant des poètes anté-islamiques, dans des passages dont on n'a pas jusqu'ici contesté l'authenticité, ont parlé de la rose et de sa couleur. L'épithète *ouard* (rose, rouge foncé, et par suite, brun-rouge) est employée par Ḥârith ben Ḥillizah[3]; un poète qui vécut à la fois au temps du paganisme et au temps du Prophète, El Ḥadirah, compare au rouge de la rose le sang qui teint les pieds des chevaux[4]; la même comparaison se trouve chez un de ses contemporains, Lebid[5], et chez un poète plus ancien, Zohaïr[6]. Ce dernier emploie aussi une

1. Il eût aussi fallu parler de la rose comme symbole *ouard* dans les confréries mystiques musulmanes, dont quelques-unes sont bien antérieures à la fin du moyen âge.
2. *La fille de l'Emyr* (*Poèmes barbares*, Paris, 1872, in-8, p. 151).
3. *Mo'allaqah*, v. 57.
4. *Diwân*, III, 12.
5. *Diwân*, XVIII, 16.
6. *Diwân*, v. 17.

expression dérivée du mot *ouard* pour dépeindre les panaches rouge-sang des litières s'éloignant dans les montagnes et emmenant les femmes de la tribu. Cette observation, bien entendu, n'a pas pour objet d'infirmer la thèse de l'origine persane de la rose[1], mais de montrer qu'elle fut connue des Arabes avant le milieu du premier siècle de l'hégire.

C'est surtout à propos de la rose dans la littérature arabe, que M. Joret s'est montré incomplet et cette partie de son livre devra être remaniée. Il serait injuste de lui reprocher de n'avoir pas connu les pièces de vers qui n'ont pas été traduites jusqu'ici dans une langue européenne[2]. Mais il existe des traductions de poésies arabes qui lui auraient fourni de nombreux exemples ; j'en citerai quelques-uns

1. Déjà El Djaouâliqi (*Mo'rrab*, éd. Sachau, p. 151), citait l'opinion d'après laquelle le mot *ouard*, rose, n'était pas d'origine arabe.

2. La *Chrestomathia arabica* de Kosegarten (Leipzig, 1828, in-8) renferme sur ce sujet un certain nombre de petites pièces dignes de l'Anthologie grecque. Ainsi, p. 170, les vers d'El Khâlidi sur la rose qohâbi (variété non citée par M. Joret) :

« C'est une rose qohâbi du parterre, ornée de beauté de deux sortes. Son extérieur est une enveloppe de rubis, son intérieur est d'or pur.

« On dirait ma joue sur celle de mon amie, quand nous nous unissons le matin de la séparation ».

P. 169, vers d'un anonyme :

« On dirait les rosiers du parterre, quand ils commencent à porter des fleurs et qu'ils sont secoués par les vents du nord et la brise.

« Sont des émeraudes formées de rameaux agités, montrant des soleils de rubis incrustés d'or ».

Vers d'un autre anonyme sur la rose et le narcisse :

« Dans une réunion, le narcisse s'est trouvé en face de la rose dont la beauté inspire celui qui le décrit.

« La joue de l'une a rougi de pudeur devant le regard de l'autre, et l'œil de celui-ci a été stupéfait de la beauté de celle-là !

P. 171, vers d'El Mozhaffer l'aveugle sur l'églantine blanche :

« C'est une fleur dont la couleur est surprenante : blanche avec du jaune triste.

« On dirait le disque d'une pièce d'argent, au milieu duquel serait un point d'or ».

pris au hasard dans l'*Anthologie* de Grangeret de la Grange [1].

N° XI, p. 51, vers tirés d'une pièce de Khalil ben Eibek eṣ Ṣafadi :

« L'éclat de son front virginal me sert de flambeau ; ses joues sont le parterre où je cueille mes roses ; son haleine est le vin dont je m'enivre. »

N° XXXV, p 69, énigme sur l'églantine (*nesrin*) [2].

Quelle est la chose qui exhale une odeur exquise, dont le nom, quand on y fait une faute d'orthographe donne un mois de l'année (*tichrin*). Supprime les deux cinquièmes de ce mot, tu les trouveras alors au ciel et au nombre des oiseaux (*nasr*, aigle, nom d'une constellation). La première et la dernière lettre sont pareilles (*nesrin*) et ma conscience m'ordonne de garder le reste (*ser*[*r*], secret).

P. 77. Jouis de la rose ; son existence est de peu de durée ; quitte-la avec des caresses, des baisers et des larmes, comme on quitte un ami qu'on ne doit revoir qu'au bout d'une année.

Ibid. :

Le printemps et la rose sont arrivés et la nuit et le jour sont égaux. Ne cesse point de cueillir la rose, jouis-en et souviens-toi que la saison des roses n'est qu'un prêt.

1. Paris, 1828, in-8. L'*Anthologie arabe* d'Humbert (Genève, 1819), in-8, aurait pu aussi fournir à M. Joret la traduction d'un certain nombre de vers arabes sur la rose.

2. Cette pièce, ainsi que les deux suivantes, est extraite de la *Halbat el Komait*, d'En Naouâdji, publiée ensuite au Qaire en 1299 hég., in-8 On trouvera aussi un certain nombre de pièces consacrées à la rose dans le *Hosn el Mohâdharah* d'Es Soyouti, Le Qaire, s d., 2 v. in-4, t. II, p. 217-222 ; Ibn Hadjlah, *Soukkerdân es Soltân*, en marge d'El Amili, *Kitâb el Mikhlah*, Le Qaire, in-4, 1817, p. 235-252 ; *Mille et une nuits*, éd. de Beyrout, t. IV, p. 393-394.

P. 177-188[1] :

Au matin, lorsque je vois la rose me présenter, en s'entrouvrant, une bouche merveille, elle me fait souvenir des baisers que se donnent les amants à l'heure de leurs tendres caresses. Le matin passe, je trouve la rose changée en une joue au milieu de laquelle le soleil a fait impression.

On peut encore citer une pièce d'Ibn er Roumi sur la couleur des roses[2].

Les extraits des auteurs persans sont plus nombreux[3] ; il y aurait cependant à y ajouter, même parmi les auteurs qui ont été traduits. Ainsi, par exemple, ces vers de Behichti Emeli :

Ta joue rosée, ô cyprès qui marche, est une rose qu'on a apportée des jardins du Paradis.

Cherif Eddin Râmi, qui cite le distique[4], remarque qu'en persan, le mot arabe (*ouard*) était employé par métaphore pour désigner le visage.

La rose joue encore un grand rôle dans la littérature djaghataï ou turke orientale. Ainsi c'est à cette fleur qu'est comparée l'œuvre de Mir Ali Chir Nevâï, le plus grand poète djaghataï, dans une pièce de vers qui se trouve en tête de l'*Abouchka*, dictionnaire spécial des œuvres du poète :

« Mes pas m'ont conduit vers un jardin dont je me suis mis à contempler les merveilles ; ses roses

1. Ces vers sont cités d'après les *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, d'El Maqqari.

2. Voir plus haut : *Une élégie amoureuse*, p. 188.

3. C'était ici l'occasion de remarquer que le nom de la rose en persan (*goul*) a fourni le terme de blason qui désigne la couleur rouge (gueule).

4. *Anis el 'Ochchâq*, trad. Cl. Huart, Paris, 1875, in-8, ch. VI p. 37.

avaient un éclat et un parfum tout particuliers ; ses rossignols faisaient entendre des mélodies inconnues ; ses cyprès s'élançaient majestueusement dans les airs ; ses palmiers aux fruits savoureux charmaient par leur beauté ; sa verdure resplendissait de fraîcheur et de vie ; ses tulipes, marquées d'un fer rouge, semblaient ravies en extase : à cette vue, l'oiseau de mon âme s'éprit de ses roses comme le rossignol... c'était le jardin de Mir Ali Chir Nevâï[1].

On peut regretter que M. Joret n'ait pas toujours été heureux dans le choix des traductions qu'il cite. Au lieu de se servir pour les mémoires du sultan Baber, le fondateur de l'empire moghol dans l'Inde, d'un passage de Ritter (p. 151, note 2), il était plus naturel de consulter l'excellente traduction de M. Pavot de Courteille [2] faite sur le texte original djaghataï, et non sur une version persane comme celle de Leyden et d'Erskine, à laquelle Ritter a eu recours.

Le livre se termine par une bibliographie des ouvrages exclusivement consacrés à la rose ; un spécialiste trouverait sans doute à la compléter ; je n'ai à y ajouter que les trois monographies suivantes :

Andrews, *Monography of the genus rosa*, Londres, 1787, in-4.

Britard, *Manuel complet de l'amateur de roses, leur monographie, leur culture*, Paris, 1836, in-18.

1. Trad. Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk-oriental*, Paris, 1870, in-8 : Préface, p. IX.
2. *Mémoires de Baber*, Paris, 1871, 2 v., in-8.

Jullien, *La rose* (*Travaux de l'Académie impériale de Reims*, t. XXXVI. 1863).

***, *Dictionnaire des roses ou guide général du rosiériste*. Bruxelles, 1885, 2 v. in-8, 2 v. in-12.

Verguéra, *Bibliographie de la rose*, Madrid, 1892.

Tout compte fait, et malgré les observations qui précèdent et qui portent sur des points avec lesquels M. Joret n'était pas familier, ce volume sur la Rose est une excellente monographie qui mérite d'être proposée comme modèle aux travaux de ce genre. L'auteur a rempli toutes les parties du programme trop restreint qu'il s'était tracé ; grâce aux citations des poètes qu'il a recueillies et qu'il aurait pu augmenter, il a donné à son livre, outre une valeur scientifique, une allure littéraire qui en accroît l'intérêt. On doit le féliciter d'avoir compris que la science, surtout celle du folk-lore, n'a rien à gagner à se montrer rébarbative et qu'elle peut, sans sacrifier l'exactitude, faire preuve de goût en accueillant les éléments littéraires.

XXV

UN RECUEIL DE CONTES DE L'AUSTRALASIE [1]

T. J. Bezemer. *Volksdichtung aus Indonesien*, La Haye, 1904, in-8.

L'ouvrage publié par M. Bezemer contient la collection la plus complète qui ait été mise jusqu'ici à la portée des folk-loristes pour ce qui regarde la littérature des contes de l'Australasie, depuis la Malaisie jusqu'à la Nouvelle Guinée [2]. Les traditions mythiques, les fables, les récits populaires, les énigmes de Java, de Sunda, de Bali, des Malais de Bornéo, des Bataks de Serawak, des Sanghir, des Minhasa, des Orang-Sekah, des Holontalo, des To-Radja, de Bougi, de Makassar, de Galelar, etc. y sont représentés et nous fournissent les spécimens les plus variés de la littérature populaire [3], en grande partie traduits, souvent par l'auteur lui-même, de collections presque inabordables, comme les *Medederlingen vanweye het Nederlandsche*

1. *Revue des Traditions populaires*, janvier 1905.

2. L'auteur s'est tenu sur le domaine hollandais. En y joignant les récits des Tagals des Philippines, son livre eût été complet pour toute cette région.

3. Quelques-unes, il est vrai, nous étaient connues, mais souvent d'une façon abrégée par les traductions françaises fournies par L. de Backer, *L'archipel Indien*, Paris, 1874, in-8. J'en ai reproduit plusieurs dans mes *Contes et légendes de l'Extrême-Orient*. Ainsi, Bezemer, *Pourquoi il y a une nouvelle lune*, p. 178-179 ; contes et légendes n° 183 : *La lune, le serpent et le bouvier* ; Bezemer, p. 34-37, *L'origine de l'écriture javanaise* ; contes et légendes n° 149, *Les aventures d'Adji-Saka* ; Bezemer, p. 272 274, *La légende de la descendance de la race royale de Bolaang-Mongondau* ; contes et légendes n° 165, *Origine de la population de Bolaang* ; Bezemer, p. 304-305, *Le singe et l'oiseau Wëris* ; contes et légendes n° 171, *La vengeance du Héron* ; Bezemer, p. 311-313, *Le singe et la tortue* ; contes et légendes n° 98, *La tortue et le singe* (d'après Kern).

Zendelinggenootschap te Rotterdam; les *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Ned.-Indië*, la *Tijdschrift voor de Taal-Land en Volkenkunde van Ned.-Indië*.

Dans ces contes qui ont subi l'empreinte des civilisations étrangères, quand ils ne leur ont pas été empruntés, on retrouve les vieilles traditions indigènes ; ainsi, dans la légende javanaise, *les neuf Kasòngò* (p. 27), le fait de considérer le riz comme une personnalité humaine (cf. les remarques, p. 417). Le culte des âmes dans le mois qui leur est consacré et qui porte à Java le nom arabe de *Rouaḥ* (altération de *arouâḥ*, les âmes) est bien antérieur à l'introduction de l'hindouisme et de l'islâm (cf. remarques, p. 419-420).

En général, ces récits portent la marque bien caractérisée d'une influence musulmane. Les Malais, qui l'avaient reçue de l'Ouest (la Perse, l'Inde et peut-être aussi l'Arabie) la portèrent à leur tour vers l'Est. C'est ainsi qu'on retrouve des versions altérées des contes musulmans chez les populations restées païennes comme les Bataks et les Dayaks. Quelquefois, en outre, l'exactitude des détails semble indiquer qu'il y a un emprunt à un texte écrit. Ainsi (p. 24) la légende de Nabi Isa (le prophète Jésus) est bien connue par les auteurs arabes ; c'est l'histoire de *Jésus, l'homme au pain et les trois voleurs*[1] ; le prophète égorge et mange un chevreau, puis il lui rend la vie[2]. Pareille chose

1. Cf. mes *Contes et légendes arabes*, n° 237, et les sources, *Revue des Traditions populaires*, t. XIV, p. 438.

2. Ce trait est attribué à Jésus par Eth Tha'alibi, *Qiṣaṣ el Anbyâ* (Le Caire, 1898, hég., in-8), p. 347-348, qui a sans doute été la source

arrive avec une vache ; enfin, il fait trois tas de sable qu'il change en or ; le troisième est pour celui qui a mangé le troisième pain[1]. Deux Bédouins (*sic*) veulent enlever ces tas au disciple ; puis ils s'entendent pour se les partager entre eux trois, et envoient le compagnon de Jésus acheter des vivres ; il les empoisonne et est assassiné par eux ; alors le prophète revient avec ses disciples et leur raconte toute l'aventure. Une autre légende javanaise, *l'Epouse infidèle* (p. 83-86) est également empruntée à l'arabe[2].

directe de la légende javanaise. Il est curieux cependant de la retrouver chez les Bretons et les Scandinaves païens. Ainsi, dans l'*Historia Britonum* attribuée à Nennius, on lit que saint Germain étant venu dans la Grande-Bretagne, reçut, avec ses compagnons, l'hospitalité chez un serf du tyran Beule, qui n'ayant qu'une vache et qu'un veau, tua ce dernier, le fit cuire et le servit. Saint Germain recommanda aux siens de ne pas briser les os et, le lendemain, on vit le veau revenu à la vie auprès de sa mère (San Marte [Schulz], *Nennius und Gildas*, Berlin, 1844, in-8, p. 48-49). Saint Germain est remplacé par Thor dans la Saga scandinave. Dans le voyage qu'il fait dans l'Enceinte extérieure, il emmène l'Ase Loki et ses propres boucs. Vers le soir, ils viennent chez un manant et obtiennent un gîte pour la nuit. Puis, le soir, Thôr prit ses boucs et les abattit tous les deux ; après cela, ils furent écorchés et mis dans la marmite. Quand tout fut cuit, Thôr s'assit pour souper, ainsi que ses compagnons. Thôr invita le manant, sa femme et leurs enfants à partager ce repas avec lui : le fils du manant se nommait Thiâlfi et sa fille Röskva. Thôr mit alors les peaux de bouc à quelque distance du feu et dit que le manant et ceux de sa maison devaient jeter les os sur ces peaux. Thiâlfi, le fils du manant, tint l'os de la cuisse d'un des boucs, le perça avec le couteau et pénétra jusqu'à la moelle. Thôr passa la nuit là, et au crépuscule, avant le jour, il se leva et s'habilla, prit le marteau Miölnir, le souleva en l'air et consacra les peaux de boucs. Aussitôt les boucs se levèrent, mais l'un d'eux se trouva boiteux à une jambe de derrière. Thôr s'en aperçut, et déclara que le manant, ou quelqu'un de sa maison, n'avait pas usé avec précaution des os des boucs, qu'il reconnaissait que l'os de la cuisse avait été brisé. Bergmann, *La fascination de Gulfi* (*Gylfar Ginning*), Strasbourg, 1861, in-8, § 44, p. 116-117 [Cf. aussi Macdowal, *Asgard and the Gods*, Londres, 1887, in-8, p. 129-130]. Une légende kabyle raconte une aventure semblable du marabout 'Ali Ou Mousa, fondateur d'une zaouyah chez les Maatka (Devaux, *Les Kabaïles du Jurjura*, Paris, in-12, p. 325-326) [Cf. aussi l'aventure de Pélops et mes notes dans les *Dictons attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8, p. 88-89].

1. Cf. cette tradition altérée, pour expliquer l'origine des champignons, dans un conte tchèque, ap. Zörer, *Oesterreichisches Sagen-und Märchenbuch*, Vienne, s. d., in-8, p. 181.

2. Cf. mes *Contes et légendes arabes*, n° 287. *Revue des Traditions populaires*, t. XV, p. 631 et les notes.

Les contes relatifs à Djoha ont pénétré jusque dans l'Australasie chez les Bataks (cf. p. 196-204). Il y est appelé Djonaha ce qui indique la provenance arabe et les Bataks racontent de lui un trait que nous trouvons, à part des modifications locales, dans le recueil berbère de Mouliéras[1]. Il fait croire que, grâce à un auxiliaire surnaturel (une sarbacane enchantée) il avertit sa mère de préparer un festin avec les oiseaux tués par cette arme qu'il cède ensuite comme paiement d'une dette. La fin de l'histoire (le serment sur le poulet) paraît empruntée aux coutumes locales. — Dans un autre récit, Djonaha fait périr tous les gens de son village en leur faisant accroire qu'ils pourront aller comme lui dans le monde souterrain et en rapporter des richesses[2]. Mais on trouve une moralité qui n'existe pas ailleurs; en punition de ses méfaits, Djonaha est dévoré par un tigre.

A côté de ces contes, visiblement d'inspiration musulmane, il en est d'autres où la mention de l'islâm apparaît comme accidentelle; elle indique seulement que le conte, d'origine étrangère, a été apporté par des gens professant cette religion. Tel est chez les Sangir, au nombre des Célèbes, celui du

1. *Les fourberies de Si Djoh'a*, Paris, 1902, in-12, n° 48, *Le lièvre de Si Djoh'a*, p. 143-148. Le conte batak diffère sur plusieurs points des versions musulmanes : arabe d'Algérie (Allaoua ben Yahya, *Recueil de thèmes et de versions*, Mostaganem, 1890, in-8, n° CVIII), berbère (Mouliéras, *op. laud.*) et afghan (Thornburn, *Bannu or one afghan frontier*). Sur les autres versions, cf. mon *Introduction aux fourberies de Si Djoh'a*, p. 76-77, note 2.

2. Ce trait manque dans les diverses recensions des aventures de Si Djoh'a, mais il existe dans un grand nombre de contes occidentaux. Cf. les rapprochements cités par Cosquin (*Contes populaires de Lorraine*, Paris, 2 v. in-8, s. d. *René et son Seigneur*, t. I, p. 113-120; t. II, p. 354-355).

Prophète Moḥammed et de la pauvre femme (p. 254-256), où un enfant trouve la solution d'une difficulté, en faisant payer l'odeur par la vue. Cette anecdote est répandue dans tout le monde occidental, depuis la version citée par Plutarque, dans la *Vie de Démétrios* (p. 57), jusqu'à celle du *Democritus ridens*. Il est à remarquer que celles qu'on rencontre dans l'Extrême-Orient : Inde, Chine et Japon, diffèrent de celle des Sangir, plus que les versions occidentales[1].

D'autres contes ont été importés par les Musulmans, encore que le fonds soit indien. Ainsi chez les Javanais, celui du *Crocodile ingrat* où plusieurs prophètes sont invoqués[2]. Le récit présente de nombreuses modifications et semble un thème sur lequel s'exerce à son aise le talent du conteur[3]. Le crocodile, écrasé sous un arbre, est délivré et transporté par un buffle jusque dans le fleuve où il doit dévorer la bosse de son sauveur. Des arbitres sont pris ; une écuelle faite de feuilles de pisang, un panier à riz déchiré et une vieille natte. Tous ces objets, entraînés par le courant du fleuve, déclarent

1. [Cf. pour ce conte et ses rapprochements, D'Ancona, *Le fonti del Novellino* ap. *Studj di critica et storia litteraria*, Bologne, 1880, in-12 et mes *Contes et Légendes de la Grèce ancienne*, n° 18, *Le paiement de même nature*, *Revue des Traditions populaires*, t. XVI, p. 635-636].

2. Cf. pour l'histoire de cette fable, mes *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, in-18, notes, p. 191-192 ; Kenneth Mac Kenzie, *An italiun fable*, Chicago, 1904, in-8 et le compte rendu que j'en ai donné : *Revue des Traditions populaires*, juillet 1904, p. 119.

3. On en trouve une version beaucoup plus simple chez les Minhasa, au nord de la Grande Célèbe (*Le chasseur des sangliers et le grand Serpent*, p. 293-296). Le chasseur qui a délivré un serpent écrasé sous une masse de pierres et de sable, va être dévoré par lui après avoir abandonné ses cinq chiens. Il est condamné par l'arbre *lawsa*, par la vache (sauvage), les mêmes animaux que dans la fable de La Fontaine (l. X, fab. 2, *L'homme et la couleuvre*), mais un singe le tire d'affaire en faisant remettre le serpent dans la même position pour mieux juger.

que l'injustice et l'ingratitude règnent dans ce monde. Le buffle n'est sauvé que par l'intervention du *Kidang* (sorte de chevreuil), qui, sur les supplications de son ami, le *Kantjil* (moschus javanicus), vient près du fleuve, est accepté comme dernier arbitre et demande, pour se mettre à même de rendre un jugement impartial, que le crocodile se replace dans la position d'où il a été tiré par le taureau... Sous cette forme, le conte paraît présenter la plus ancienne donnée ; il n'y est pas fait allusion à l'ingratitude de l'homme qui est une addition postérieure, introduite pour donner plus de piquant à la controverse en montrant un ingrat se plaignant du manque de reconnaissance.

On peut encore ranger dans cette catégorie le conte javanais (*Le Kantjil et le tigre royal*, p. 87-89) dans lequel le Kantjil échappe au tigre en lui faisant croire qu'il est chargé d'éventer la bouillie du roi Salomon. Il est sans doute d'origine indigène, mais l'influence musulmane se fait sentir dans la substitution du roi Salomon à une divinité, soit nationale, soit peut-être indoue. Je n'ai d'ailleurs pas retrouvé ce conte dans les innombrables légendes dont Salomon est le héros chez les Musulmans.

Le nom de Salomon permet aussi de reconnaître une influence musulmane dans un conte du Sangir, dialecte mongondau (*Une nouvelle énigme de Samson*, p. 267-272) dont quelques traits se rencontrent dans tous les récits de ce genre. Une princesse déclare qu'elle n'épousera que celui qui devinera ses énigmes et lui en posera auxquelles elle ne pourra

trouver de solution ; les prétendants qui échoueront seront mis à mort. Un prince Salmon (Salomon) et son serviteur Louis (*sic*) se décident à aller la trouver. La mère du prince empoisonne le cheval qui devait les porter : deux corneilles mangent de cette chair et meurent. Les habitants du hameau où les voyageurs passent la nuit leur volent les corneilles, les mangent et périssent aussi. Salomon pose comme énigme : Un mort a tué deux vivants et deux morts ont tué quarante vivants. La princesse essaie de corrompre Louis pour avoir le mot de l'énigme ; elle ne réussit qu'à compromettre quatre de ses femmes et elle-même, forcées d'abandonner leur *sarong* et leur argent aux mains du prince. Quand il va être pendu, car le secret finit par être surpris, il n'a qu'à rappeler les tentatives dont il a été l'objet et les suites qu'elles ont eues pour obtenir sa grâce et épouser la princesse.

A côté de ces contes, il en est d'autres qui existent dans la littérature indienne et la littérature musulmane (sans parler des autres littératures) sans qu'il soit possible de déterminer à laquelle ils ont été empruntés.

Ainsi, dans le district de Galela, dans l'île de Djailolo, à l'est des Célèbes, le conte des *Oiseaux qui se choisissent un roi* (p. 388-389) met en scène l'habileté du colibri, qui, se plaçant sur le dos de l'oiseau-rhinocéros, parvient plus haut que lui et se fait proclamer roi par les oiseaux. C'est un thème qu'on rencontre dans les littératures les plus diverses : dans les fables ésopiques, au Montferrat, en Gascogne, chez les Vendes des bords de la Sprée, chez

les Kabyles [1]. Dans un récit du Minhasa (*la pauvre veuve et ses enfants*, p. 309-310), nous rencontrons un épisode très écourté, mais bien reconnaissable, d'un conte très répandu en Orient et en Afrique : deux frères mangent la tête et le cœur d'un oiseau qu'un prince s'était réservés ; l'un d'eux devient roi, l'autre reçoit la bénédiction, c'est-à-dire trouve en s'éveillant de l'argent sous sa tête [2].

Il est probable que c'est l'Inde qui a fourni le conte qui sert de cadre au *Souka Saptati* et qui, avec une légère addition au début, devient le conte malais de *Radja Bayang* (*Le Roi des Perroquets*, p. 137-140). Nous savons que le Touti-Nameh existe en malais sous le nom de *Hikayat Bayân* [3], et aussi sous celui d'*Histoire du perroquet prudent* [4], ou sous celui des *Contes du perroquet* [5]. Il est à remarquer que l'histoire qui sert de cadre se trouve également isolée dans un conte sicilienavec un dénoue-

1. Cf. mes *Nouveaux contes berbères*, note p. 197 ; aux rapprochements indiqués, il faut ajouter un conte tchèque dont le roitelet est le héros. Cf. Zöhrer, *Oesterreichische Sagen und Märchenbuch*, p. 180.

2. Cf. les variantes de l'Inde, du Pendjâb, d'Allemagne, des Saxons de Transilvanie, de Sibérie, des Chellhas du Tazeroualt, des Syriens, des Slaves du Sud, d'Italie, de la Haute-Bretagne, de l'Égypte arabe, des Kalmouks, dans les notes de mes *Contes populaires berbères*, Paris, 1884, et de mes *Nouveaux contes berbères*, p. 219-225, *L'oiseau merveilleux et le Juif*.

3. Jacquet, *Mélanges malais, javanais et polynésiens*, part. II, *Bibliothèque malaie*, *Journal asiatique*, février 1832, p. 312.

4. Jacquet, *Nouvelles additions au mémoire intitulé Bibliothèque malaie*, *Journal asiatique*, janvier 1833, p. 69.

5. Cf. Marsden, *Dictionnaire malai* s. v. *nouri*. M. Brande a analysé les divers contes de la rédaction malaie du *Livre du perroquet* dans la *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde* de Batavia, t. XLI. Pour la version sanscrite, cf. la traduction des deux recensions par Schmidt, *Die Sukasaptati* (Textus ornatior), Stuttgart, 1899, in-8 ; *Die Çuka Saptati* (textus simplicitor), Kiel, 1894, in-8 [et Hale Wortham, *The enchanted Parrot*, Londres, 1911] pour les versions persanes, *The Tootee-Nameh*, Calcutta, 1782, in-8 ; *The Tooti-Nameh*, Londres, 1801, in-8 ; *Touti-Nameh*, lithographié à Tebriz, 1309 hég., in-4 ; Mme Marie d'Heur (Mme Collin de Plancy), *Les Trente-cinq contes d'un perroquet*, Paris, 1826, in-8 ; Iken,

ment différent : *Le perroquet conteur*[1]. Le conte bien connu, la dispute des sauveteurs, existe dans les îles Sangir (*Les trois princes*, p. 255-260)[2] ; un charpentier, un forgeron et un chasseur à la sarbacane se disputent la main d'une princesse que chacun pour sa part a contribué à sauver d'un *garouda*, mais la conclusion diffère de celle des autres versions ; ils doivent vivre avec la princesse comme frères et sœur, la protéger et la nourrir sans qu'aucun l'épouse sous peine de mort.

La provenance indienne est moins douteuse dans la légende javanaise des femmes-cygnes[3]. Kjaj Agang épouse une nymphe du ciel, Dewi Nawang Walang, après avoir caché ses vêtements pendant qu'elle se baigne dans un puits (*Le vêtement magique disparu*, p. 46-50) ; quand elle les retrouve par la faute de son mari, elle s'envole de nouveau dans le ciel. Il en est de même de la légende : *L'origine de l'écriture javanaise* (p. 34-37) dont le héros Adji-Soko (Soko Caka) personnifie la colonisation indienne. Faut-il y joindre aussi le conte minhasa, *Le papillon et les dix singes* (p. 293) dans lequel, une lutte s'étant engagée, les

Touti-Nameh von Nekhchebi's, Stuttgart, 1822, in-8 : *Fairy tales of a Parrot*, Londres, in-4, s. d. ; Clouston, *Flowers from a Persian Garden*, Londres, 1890, in-8, p. 121-182 ; pour les versions turkes : *Touti Nameh*, texte turk, Boulaq, 1264 hég., in-4 : *Das Papageienbuch*, tr Rosen, Leipzig, 1859, 2 v. in-12 ; id. tr. Wickerhauser, Leipzig, 1858, in-8. Version hindoustanie de Seyid Haïdar Bakhchi, trad. en anglais par G. Christ : *The Tota-Kahani*, Londres, 1875, in-8. Cf. sur ce cycle, Pertsch, *Ueber Nachschabi's Papageienbuch*, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*.

1. Marc Monnier, *Les contes populaires en Italie*, Paris, 1880, in-18 jés., p. 63. Pour d'autres parallèles, cf. Clouston, *Popular tales*, Edimbourg, 1887, 2 v. in-8, t. II, p. 196-211.

2. Cf. sur ce conte Benfey. *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, éd. Bezzenberger, Berlin, 1894, in-8, p. 94-156.

3. Cf. Charencey, *Le Folk-lore dans les deux mondes*, Paris, 1894, in-8, p. 308-331 ; Clouston, *Popular tales*, t. I, p. 182-191.

singes s'assomment mutuellement en voulant tuer le papillon qui se pose successivement sur chacun d'eux? — Ou encore, toujours chez les Minhasa, *le singe et le crocodile* (p. 287)? Le singe dont la patte a été saisie par un crocodile lui fait croire qu'il ne tient qu'un morceau de bois et lui échappe de cette façon. De même, dans un conte malais, *Le pelanduk et le crocodile* (p. 157-158) ce dernier est dupé de la même façon et lâche la patte du pelanduk pour un roseau. On reconnaît là un trait des aventures du renard. Est-ce à l'Inde, ou peut-être à la Chine, qu'il faut rattacher le début d'un conte des îles Sangir, *La sœur des 99 frères* (p. 262-266) rappelant la légende des mille enfants[1] tandis que le reste du récit est une variante des *Deux sœurs jalouses de leur cadette.*

Enfin, il y a lieu de signaler plusieurs contes qui font partie du domaine de l'ancien monde; l'un à Makassar, *les Hollandais subtils* (p. 380) nous montre les Hollandais s'employant pour s'approprier un terrain, les mêmes ruses que Didon et les Phéniciens en Afrique, Yermak Timoféiev et les Russes en Sibérie, etc.[2]; un pfennig est substitué à la peau de bœuf traditionnelle, mais le procédé est identique.

Un autre est le conte du *Mort reconnaissant* que nous retrouvons aussi bien chez les Grecs que chez les Berbères[3]; c'est le conte de Holontalo, dans les

1. Cf. Beals, *Travels of Fa-hian*, Londres, 1889, in-8, p. 97-99.
2. Cf. *Revue des Traditions populaires*, passim.
3. Cf. une version berbère qui offre des rapprochements, mais qui paraît altérée dans Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, 1re partie, fasc. V, Paris, 1896, in-8, conte LX, *Ali Demmou, le*

Moluques, *les Bracelets d'or*. Sur le conseil de son père, le fils d'un orfèvre a enseveli un mort privé de sépulture à cause de dettes qui sont acquittées par le jeune homme. Celui-ci recommence dans un second voyage, ce qui lui permet de rendre à un *olougia* (prince) la fille qui lui a été enlevée par les pirates et que le héros finit par épouser. Il est à remarquer que dans ce conte, les créanciers impitoyables sont appelés *Croyants* (Musulmans ?) Il finit par un trait sauvage : Tandis que le jeune homme ramenait la princesse à son père, il a été jeté à l'eau par l'ancien fiancé de la jeune fille. Il est sauvé par deux inconnus à condition de partager avec eux ce qui lui serait donné. Quand un fils lui est né, ils viennent réclamer l'exécution de sa promesse : il partage l'enfant en deux et le leur donne; ils disparaissent aussitôt. Il est probable que, dans la version primitive, ces deux personnages devaient être les deux morts à qui il avait donné la sépulture, qui lui avaient sauvé la vie, avaient voulu mettre à l'épreuve sa fidélité à sa parole et qui disparaissent au moment où il va s'acquitter.

Un autre conte d'origine javanaise, *l'Aplanisseur de montagnes* (p. 5-6), est curieux en ce qu'il renferme un trait qui, sauf une exception [1], appartient uniquement à la mythologie ou au folk-lore des peuples scandinaves ou germaniques. Pour empê-

génie qui enlève les fiancées et la houri du Soleil. On sait que chez les Grecs, la version la plus ancienne est l'histoire de Simonide, devenue plus tard la fable de *Simonide préservé par les dieux* (La Fontaine, I, 14).

1. En Gascogne : *Le diable dupé* (Bladé, *Contes populaires de Gascogne*, Paris, 1886, 3 v. pet. in-8, t. III, p. 221). Mais il y a eu probablement emprunt.

cher Raksasa (le *Rakchasa* de l'Inde) *de terminer avant que le coq chante* la tâche qu'il lui a imposée pour mériter la main de sa fille Djuwitò, à savoir d'entourer d'une mer le domaine de Mahaméru, le dieu de cet endroit, au moment où l'œuvre va être achevée dans les délais voulus, se met à piler du riz comme le font le matin les jeunes filles: le coq, trompé par le bruit auquel il est habitué, se met à chanter et Raksasa ayant échoué est changé en pierre pour mille fois mille ans.

La forme la plus ancienne, quoique différente dans les détails, nous est fournie par le récit d'une aventure de Loki. « Après le premier établissement des Dieux, quand ils eurent élevé le Midgardr et construit le Vallhœll, il y vint un artisan qui leur offrit de leur bâtir, dans l'espace de trois semestres, une forteresse si excellente qu'on y serait en sûreté sans crainte des Bergrisar et des Hrimthusar, même quand ils seraient déjà entrés dans le Midgardr ; il demanda pour prix d'être mis en possession de Freyia; de plus il voulait avoir le soleil et la lune. Là-dessus les Ases allèrent délibérer et se consulter sur la résolution à prendre ; et l'on conclut ce marché avec l'artisan qu'il serait mis en possession de ce qu'il demandait, s'il parvenait à construire la forteresse dans l'espace d'un hiver. Mais si, le premier jour d'été, il restait encore quelque chose à faire à la forteresse, il perdrait le prix. Il devait, pour cet ouvrage, ne recevoir le secours de personne. Quand ils lui annoncèrent ces conditions, il les pria de lui permettre d'avoir l'aide de son cheval nommé Svaldifari, et Loki fut cause que cela lui fut accordé. Il

commença dès le premier jour d'hiver à construire la forteresse ; et pendant les nuits, il transporta les pierres sur son cheval ; et cela parut très étonnant aux Ases, que ce cheval pût porter d'aussi grands rochers et que ce cheval fît deux fois plus de besogne que l'artisan. Mais le marché entre eux avait été confirmé par des témoignages solides et par beaucoup de serments, parce que l'Iotne ne serait pas cru en sûreté auprès des Ases, s'il eût été sans garantie lorsque Thor serait rentré. Celui-ci était alors allé dans l'*Austervegr* (la région d'Orient) combattre les *Troll* (démons). Lorsque l'hiver tira à sa fin, la construction de la forteresse fut vivement poussée, et celle-ci était déjà si haute et si solide qu'on ne pouvait pas l'attaquer. Et lorsqu'il n'y eut plus que trois jours jusqu'à l'été, le travail aux portes de la forteresse était déjà très avancé. Alors les Dieux s'assirent sur leurs sièges de jugement et cherchèrent conseil ; et chacun demanda à l'autre qui avait conseillé de marier Freyia dans le séjour des Iotnes et d'endommager l'air et le ciel, de manière à enlever le soleil et la lune pour les donner aux Iotnes et tous tombèrent d'accord que le conseil avait dû être donné par Loki, le fils de Lanfey ; ils le déclarèrent digne d'une mort misérable, s'il ne trouvait pas moyen de faire perdre la rétribution à l'artisan ; ils menacèrent Loki de lui courir sus. Lorsqu'il fut intimidé, il fit le serment que, quoiqu'il lui en coûtât, il arrangerait la chose de manière que l'artisan paierait la rétribution. Et le soir même, lorsque l'artisan sortit chercher des pierres avec son cheval Svaldifari, voici que d'une forêt, une jument

accourt vers le cheval et hennit vers lui. Quand l'étalon reconnut que c'était une jument, il entra en rut, rompit le lien et courut vers la jument. Celle-ci rentra dans la forêt et l'artisan courut après pour rattraper son cheval ; ces hennisseurs coururent toute la nuit ; la construction chôma et le lendemain, il ne se fit pas autant de travail que cela s'était fait antérieurement. Et quand l'artisan vit que l'ouvrage ne serait pas achevé, il entra dans une rage d'Iotne ; lorsque les Dieux reconnurent pour certain que c'était un géant des montagnes qui était venu chez eux, on n'eut aucun égard au serment ; ils nommèrent Thor, et aussitôt celui-ci arriva et, tout de suite, le marteau Miœllnir s'élança dans l'air. Celui-ci lui paya la rétribution de l'ouvrage, mais non avec le soleil et la lune ; il lui refusa même d'habiter le séjour des Iotnes ; il le frappa d'un seul coup qui lui brisa le crâne en petits morceaux et l'envoya en bas, au-dessous du Nilhel. Loki avait eu avec Svaldifari un tel rapprochement que, quelque temps après, il mit bas un poulain ; c'était un petit étalon et il avait huit pieds, et c'est le meilleur cheval chez les Dieux et chez les hommes [1]. Voici ce qui se dit dans la *Vision de la Louve* (*Voluspa*, v. 122-129).

1. Snorri, fils de Sturla, *La fascination de Gulfi (Gylfa Ginning)* trad. Bergmann, § 42, p. 112-115 ; Wägner et Mac Dowal, *Asgards and the Gods*, p. 266-269. Il y est fait allusion dans un vers de la *Petite Voluspa* str. VI, v. I, Bergmann, *Rig's Sprüche und das Hyndlalied*, Strasbourg, 1876, in-12, p. 162. Cf. aussi Bergmann, *Allweise's Sprüche*, *Thrymssagelied* ; Strasbourg, 1876, in-12, p. 6-7 ; Bugge, *Studien über die Entstehung der nordischen Götter-und Heldensagen*, Munich, 1889, in-8, p 272-276 ; Pineau, *Les Vieux chants populaires scandinaves*, t. II, Paris, 1901, in-8, p. 59-60. Ce dernier cite (p. 60, note 2) les ouvrages suivants que je n'ai pu consulter : Simrock, *Deutsche Mythologie*, p. 67 ; L. Uhland, *Der Mythus von Thor*, p. 95.

Alors les grandeurs allèrent sur des sièges élevés ;
Les Dieux très saints encor sur ceci discutèrent ;
Qui avait porté la désolation dans l'air entier,
Et, à la race d'Iotne, fiancé la vierge d'Odin ?
Transgressés sont les serments, les promesses et les jurements ;
Toutes les fortes assurances qu'on avait fait intervenir ;
Thôr seul obtient cela, enflé de rage.
Rarement il reste assis, quand il entend pareille chose[1].

Cette légende est extrêmement répandue en Allemagne ; sous sa forme la plus ancienne, comme chez les Scandinaves et à Java, c'est une jeune fille qui doit être le prix de l'ouvrage ; tandis qu'en général, sous l'influence du christianisme, c'est une âme qui est en jeu. Le constructeur, dupé par une ruse, est le diable, comme dans la légende scandinave, un Iotne, et, dans le conte javanais, un Raksasa, correspondant, malgré son rôle sympathique d'amoureux à un Rakchasa, c'est à dire à un démon et à un être malfaisant dans la mythologie indienne à laquelle son nom est emprunté. La forme la plus ancienne se retrouve en Allemagne dans un conte de Thuringe : sur la montagne de Gleich, près de Hildburghausen, un comte a construit un château : mais, s'apercevant qu'il n'est pas assez fort pour résister à ses ennemis, il accepte l'offre du diable d'entourer en une nuit, *avant le chant du coq*, la montagne d'une triple muraille. En récompense, le diable recevra la fille unique du comte. Celui-ci, attristé d'avoir conclu le marché, ne peut le cacher à sa fille ; elle va trouver sa nourrice et lui raconte l'aventure. La

1. Bergmann, *Poèmes islandais tirés de l'Edda de Samund*, Paris, 1838, in-8, p. 196-197 ; E. Du Méril, *Le chant de la Sybille*, ap. *Histoire de la poésie scandinave*, Paris, 1839, in-8, p. 98 et note 3.

vieille femme promet son aide et lorsque, dans la nuit, le démon et ses compagnons sont sur le point de finir leur œuvre, la nourrice va devant le poulailler, fait du bruit et le coq chante. Le diable dupé est obligé de se retirer[1].

On remarquera que, dans cette version, comme en javanais, le chant du coq, dont il n'est pas question en scandinave, joue un rôle ; il en est de même dans les autres textes germaniques, qu'il s'agisse de la construction d'une maison, comme à Bisperode, dans le Brunswick[2], ou dans la Hesse[3] d'une grange comme à Gallemærde dans les Pays-Bas[4], ou dans la Basse Saxe[5], ou à Minden, en Westphalie[6]; d'une chaussée comme à Seeburg en Thuringe[7], à Paarstein[8] et à Galenbeck dans la marche prussienne[9]; d'une écurie, comme à Schwerin[10] ; d'un moulin,

1. Witzschel et Schmidt, *Sagen, Sitten und Gebraüche aus Thuringen*, Vienne, 1878, in-8, p. 56-57.

2. Voges, *Sagen aus dem Lande Braunschweig*, Brunswick, 1895, in-12, p. 93.

3. Lyncker, *Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen*, Cassel, 1854, in-16, p. 22-23. *Der Hahnhof* et p. 24-25, *Der Teufel als Baumeister*. Cf. aussi Bechstein, *Die Sagen der Rhöngebirges*, Würzbourg, 1842, in-12, p. 260.

4. Wolf, *Niederländische Sagen*, Leipzig, 1843, in-8, p. 291-293.

5. Schambach et Müller, *Niedersæchsische Sagen und Mærchen*, Göttingen, 1854, in-8, p. 152, *Le diable architecte*. Dans un compte rendu, d'ailleurs sommaire et peu bienveillant du livre de M. Bezemer par M. J. Hertel (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LVIII, 1904, p. 492-493), ce dernier n'a trouvé à rapprocher de la légende javanaise qu'une tradition de Grossenhain en Saxe.

6. Kuhn, *Sagen, Gebraüche und Mærchen aus Wetsphalen*, Leipzig, 1859, 2 v. in-8, t. I, p. 248-249 et les notes.

7. Sommer, *Sagen, Mærchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen*, Halle, 1846, in-12, p. 52-53. Ici le chant du coq n'a pas été provoqué, ce qui est un indice d'altération de la légende.

8. A. Kuhn, *Märkische Sagen und Märchen*, Berlin, 1843, in-8, p. 210.

9. A. Kuhn, *Märkische Sagen*, p. 216-217.

10. Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*. Vienne, 1878, 2 v. in-8, t. I, p. 91 ; cf. aussi t. I, p. 92, *La Grille du diable*, à Weimar,

comme sur le Ramberg[1]; d'un pont, comme à Wenmungen[2]; d'une tour à Sangerhausen[3]; d'un canal, comme dans le comté de Mansfeld[4].

C'est sans doute par les Allemands que cette légende a été transportée en Poméranie, en Posnanie et en Livonie. Ainsi en Poméranie, le moulin de Quesdow[5], la digue du lac de Leeptow[6] et celle du lac de Manow[7], en Posnanie, le Schlossberg[8] et le canal de Przykop[9]; en Livonie: *Comment la chute d'eau exista près de Goldingen*[10]; la digue du diable à Dondangen[11] et à Klauenstein[12]; la pierre du diable à Karstenbehm[13]; la grotte du diable à Salisburg[14]; les pierres du diable à Marienburg[15]; le diable à Sarkhof[16]; les ponts du diable à Oijn[17]; le château du diable à Kiwidpæ[18]; la pierre du diable près de S. Martens[19].

1. Grössler, *Sagen der Graffschaft Mansfeld*, Eisleben, 1880, in-8, p. 104.
2. Grössler, *op. laud.*, p. 228.
3. Grössler, *op. laud.*, p. 148.
4. Grössler, *op. laud.*, p. 59, version incomplète.
5. O. Knoop, *Volkssagen, Erzählungen aus dem östlichen Hinterpommern*, Posen, 1885, in-8, p. 98-99. Cf. aussi p. 75-76, *La Pierre du diable à Bewersdorf*.
6. O. Knoop, *op. laud.*, p. 122-123.
7. O. Knoop, *op. laud.*, p. 123.
8. O. Knoop, *Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen*, Posen, 1893, in-8, p. 270.
9. O. Knoop, *op. laud.*, p. 93.
10. Bienemann, *Livländischen Sagenbuch*, Revel, 1897, in-8, p. 5.
11. Bienemann, *op. laud.*, p. 63.
12. Bienemann, *op. laud.*, p. 71.
13. Bienemann, *op laud.*, p. 76.
14. Bienemann, *op. laud.*, 79.
15. Bienemann, *op. laud.*, p. 80. Ce récit se rapproche davantage de l'histoire de Loki et pourrait avoir été apporté en Livonie par les Scandinaves.
16. Bienemann, *op. laud.*, p. 84.
17. Bienemann, *op. laud.*, p. 87.
18. Bienemann, *op. laud.*, p. 90.
19. Bienemann, *op, laud.*, p. 92.

Il n'est guère de contes, parmi ceux qu'a rassemblés M. Bezemer, qui ne puisse être l'objet de rapprochements et de comparaisons comme ceux que je viens d'indiquer ; mais ce que j'en ai dit suffit pour faire apprécier l'importance de son recueil pour lequel il mérite nos plus vifs remerciements.

XXVI

A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI[1]

Les études berbères et musulmanes viennent d'être cruellement éprouvées par la mort de M. de Calassanti-Motylinski, emporté par le typhus, au retour de sa longue et fructueuse mission en pays touareg.

Né à Mascara en mars 1854, il avait, après avoir terminé ses études classiques, embrassé la carrière d'interprète militaire où il se fit rapidement remarquer par son zèle, ses connaissances et ses aptitudes à remplir ces fonctions souvent délicates. En 1882, lors de l'annexion du Mzab, il fut envoyé au bureau arabe de Ghardaïa et ce séjour décida de sa carrière scientifique. Il s'occupa de l'histoire et des doctrines des populations mzabites, issues des Kharedjites, et sa connaissance profonde de l'arabe lui permit de faire sur ce terrain de rapides progrès. Déjà Duveyrier avait soupçonné l'importance des documents abadhites pour l'histoire de l'Afrique du Nord qu'on ne connaissait que par les récits des orthodoxes. Masqueray avait été plus loin. D'une mission heureusement accomplie en 1878, il avait rapporté divers manuscrits dont l'un, traduit sous le titre de *Chronique d'Abou Zakarya* fut publié par lui (Alger, 1879, in-8). Mais Duveyrier et Masqueray, faute d'une

1, *Journal asiatique*, mai-juin 1907.

connaissance suffisante de l'arabe littéraire, ne pouvaient être que des précurseurs. Ils eurent le très grand mérite de frayer la voie : il était réservé à M. de Motylinski de la suivre avec succès. En 1885, il publiait, d'après des sources indigènes, l'historique d'un des Qṣour du Mzab : *Guerara* depuis sa fondation (Alger, in-8). La même année, il donnait sous le titre de *Les livres de la secte abadhite* (Alger, in-8), une précieuse contribution à l'histoire des Kharedjites, en commentant la lettre d'El Berrâdi et en résumant le contenu des principales chroniques.

De retour à Constantine en 1887, il fut nommé peu après directeur de la Medersa et, à la mort du titulaire, professeur à la chaire d'arabe de Constantine. Il abandonna alors la carrière militaire où il pouvait espérer un brillant avenir, pour se vouer tout entier à l'enseignement et aux recherches scientifiques. C'est ainsi qu'en 1899, il publia, sous les auspices du Gouvernement Général de l'Algérie, le traité des mansions lunaires de Moḥammed El Moqri, *Les Mansions lunaires des Arabes* (Alger, in-8), en 1900, les *Itinéraires entre Tripoli et l'Egypte* (Alger, in-8) et en 1905 dans le volume que l'École des Lettres fit paraître en l'honneur du XIV[e] congrès des Orientalistes, le texte et la traduction commentée d'un traité religieux très en faveur chez les Abadhites, la 'Aqidah du cheikh 'Amr ben Djami'. La même année, il publiait à Constantine, à l'usage des Mzabites, une nouvelle édition de ce traité avec le double commentaire de 'Omar ben Ramdhân et de Daoud eth Tholathi.

Mais en même temps qu'il s'initiait à l'histoire et

aux dogmes des Abadhites, M. de Motylinski ne négligeait pas les dialectes berbères qu'ils ont conservés grâce à l'isolement produit par leur hérésie, au Mzab, à Djerbah, et au Dj. Nefousah. Lors de ma mission dans le Sahara en 1885, il avait été pour moi un précieux auxiliaire dans mes recherches sur les dialectes du Mzab. La présence d'un taleb intelligent du Dj. Nefousah lui permit de s'assimiler rapidement le Nefousi et le Djerbi. En 1885, il faisait paraître dans le *Bulletin de Correspondance africaine* une *Chanson en dialecte de Djerba* et Brahim Ou Slimân ech Chemmâkhi rédigeait sous sa direction, en dialecte nefousi, une *Relation du Djebel Nefousa* qui fut autographiée à Alger. Je conserve précieusement l'exemplaire qui me fut adressé par M. de Motylinski et Brahim et qui contenait, en manière de dédicace, des vers de ce dernier, contribution au maigre bagage poétique du dialecte parlé par les puritains de l'islam.

Cette relation renfermait sur les populations, les ruines, les mœurs, d'importants renseignements qui devaient rester lettre close pour les géographes et les voyageurs, généralement ignorants du berbère. Aussi M. de Motylinski donna en 1898-1899 une transcription avec traduction, commentaire et vocabulaire, précédée d'une étude grammaticale, la première dont ce dialecte ait été l'objet. L'Académie des Inscriptions lui attribua le prix Volney, consacrant ainsi la réputation que s'était acquise M. de Motylinski. Le dialecte de Djerba était aussi l'objet de ses recherches et, en 1898, paraissaient le *Dialogue et les textes en berbère de Djerba* (Paris, in-8, extr. du

Journal asiatique). Le touareg non plus n'était pas négligé. En 1902, il publiait une *Note sur deux bracelets touaregs* (Constantine, in-8) où il déchiffrait des inscriptions tifinag.

En 1903, la présence de marchands de Ghdamès à El Oued l'amenait à s'occuper du ghdamsi, et une mission du Gouvernement Général lui fournissait l'occasion de rapporter les matériaux d'un beau volume. Il parut en 1904 sous le titre de *Dialecte berbère de R'edamès* (Paris, 1904) et renferme, non seulement une grammaire, des textes et un vocabulaire, mais encore des documents arabes, traduits en français, sur l'histoire et la géographie de l'oasis et de toute la région.

Une découverte d'une extrême importance lui fournit le moyen d'exercer à la fois sa connaissance des doctrines kharedjites et celle de leurs dialectes. Les *Aqida* que nous possédons sont écrites en arabe, mais ont été primitivement rédigées en berbère. Il y a dix ans, un de ces textes, intitulé *Modawanah* d'Ibn Ghânem fut découvert à Djerbah par M. le commandant Robillet et photographié par les soins de la résidence générale de Tunis. Par suite de quelles circonstances — qui ne sont pas un mystère pour tout le monde — tous les exemplaires de cette photographie de 594 pages vinrent-ils à disparaître, sauf un, je n'ai pas à le rechercher ici. Heureusement M. Robillet en avait conservé un, et, grâce à son obligeance, M. de Motylinski put donner au XIV[e] Congrès des Orientalistes, une notice sur ce précieux texte: *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha* (t. II, p. 69-78 des *Actes*, de la section des

langues africaines)[1]. Ce n'était que le prélude d'une édition complète avec commentaire et traduction que M. de Motylinski était seul en état de faire. Qui s'en chargera désormais? A la même date, il trouvait l'occasion d'exercer son sens critique et sa connaissance du berbère sur un nom énigmatique, Yakouch, où l'on avait vu à tort le Bacchus des anciens et qui n'est que la traduction berbère très ancienne d'une épithète de Dieu (*Le nom de Dieu chez les Abadhites*, Alger, 1905, in-8)[2].

C'est à ce moment qu'une lettre du P. de Foucauld, son vieil ami, établi à Temanghaset chez les Ahaggars, vint réveiller chez lui la passion du désert et le goût des explorations scientifiques. A vrai dire, lorsqu'il me parla pour la première fois de son projet, en novembre 1905, ce ne fut pas sans appréhension que je le vis décidé à affronter, à son âge, les fatigues d'un long voyage et d'un été saharien. Mais son enthousiasme finit par me donner confiance; il obtint, sous les auspices du Gouvernement Général de l'Algérie, une mission subventionnée par le Ministère de l'Instruction publique, l'Académie des Inscriptions, la Société de géographie d'Algérie et la Société archéologique de Constantine. Courageusement, il se mit en route, et chaque étape de son voyage fut marquée par une récolte. Aussi, lorsqu'il revint en décembre 1906, il rapportait une riche moisson : plus de 6.000 lignes

1. M. de Motylinski a présenté au Congrès deux autres mémoires qui ont paru dans le t. IV des Actes : 1° *Chronique d'Ibn Seghir de Tiharet* (Tagdemt) ; 2° *Expédition des Espagnols contre Djerba*.

2. Cf. mes articles, *Le nom berbère de Dieu*. Sousse, 1906, in-8 ; *Recherche sur la religion des Berbères*. Paris, 1910, in-8, p. 49-50.

de textes touaregs sur les sujets les plus variés, un dictionnaire et un essai de grammaire [1], des documents sur les dialectes du Gourara, des itinéraires géographiques, et en particulier celui du Tazerout, massif inexploré jusqu'à ce jour, de nombreux clichés photographiques et une collection considérable d'inscriptions rupestres.

Il revint fatigué, mais il ne crut pas qu'il lui fut permis de prendre du repos avant d'avoir adressé à l'Académie des Inscriptions un rapport détaillé de sa mission. Il consacrait à la rédiger une partie de ses nuits : sa journée était prise par son enseignement à la Médersa et à la chaire d'arabe. Aussi offrit-il une proie facile au typhus dont on ne reconnut pas d'abord les symptômes et qui agit d'une manière foudroyante. Le vendredi 22 février, il assistait à la séance de la Société archéologique de Constantine et communiquait à ses collègues des photographies et fac-similés d'inscriptions rupestres ; le samedi 3 mars il était mort malgré les soins d'amis dévoués. La ville de Constantine prit tout entière le deuil et, sur sa tombe, des amis et des collègues exprimèrent les regrets unanimes que causait sa mort.

J'ai parlé du savant, je n'aurais pas moins d'éloges à donner à l'homme. Tous ceux qui l'ont connu ont loué sa générosité et sa loyauté et ses amis ne ressentiront pas moins sa perte que la science française.

1. L'essai de grammaire et le dictionnaire français-touareg complétés après sa mort, ont été publiés à Alger, 1908, in-12°.

ERRATA

P. 18, lignes 19 et 23, au lieu de *Ma'ākil*, lire *Ma'qil*.
P. 19, ligne 26, au lieu de *Maghreh*, lire *Maghreb*,
P. 21, ligne 8, au lieu de *ne tardèrent pas*, lire , *ne tarda pas*.
P. 29, ligne 24, au lieu de *auraient*, lire *aurait*.
P. 33, dernière ligne, au lieu de *Taïtoy*, lire *Taïtoq*,
P. 37, avant-dernière ligne, au lieu de *Dichtchkunst*, lire *Dichtkunst*.
P. 37, avant-dernière ligne, au lieu de *Schlluḥ*, lire *Schluḥ*.
P. 47, ligne 11, au lieu de *El Sehater*, lire *El Schater*.
P. 54, ligne 24, au lieu de *Mohdmame*, lire *Mohammed*.
P. 70, ligne 16, au lieu de *obligeaient*, lire *obligeait*.
P. 118, lignes 7-8, au lieu de *d'un armistice*, lire *d'une amnistie*.
P. 145, ligne 6, au lieu de *Mothlinski*, lire *Motylinski*.
P. 150, ligne 19, au lieu de *Ouled Babia*, lire *Oulàd Babia*.
P. 151, ligne 11, au lieu de *'Oqbaq*, lire *'Oqbah*.
P. 163, ligne 12, au lieu de *pendant*, lire *pour*.
P. 172, ligne 12, après *Mohammed el Qadiri* ajoutez *Nachr el Mathâni*.
P. 219, ligne 20, au lieu de *avec* les Arabes, lire *contre* les Arabes.
P. 220, ligne 30, au lieu de *El Tortouchi*, lire *Et Ṭortouchi*.
P. 223, ligne 11, au lieu de *Khalliqân*, lire *Khallikân*.
P. 242, ligne 7, au lieu de *Ibn Zhafer*, lire *Ibn Zhâfer*.
P. 243, ligne 18-19, au lieu de *el Machourât*, lire *el Machhourât*.
P. 246, ligne 33, au lieu de *Bodlianæ*, lire *Bodleianæ*.
P. 246, ligne 35, au lieu de *Ethiopie*, lire *Ethiopic*.
P. 265, ligne 27, au lieu de *ou*, lire *on*.
P. 267, ligne 21, au lieu de *Ouërzilya*, lire *Ouërzëlya*.
P. 270, ligne 33, ajoutez le nom de l'auteur, *Nicephore Gregoras*, en tête de la note 2.
P. 271, ligne 14, au lieu de *Dobri*, lire *Doubri*.
P. 276, ligne 29, au lieu de *alla*, lire *alle*.
P. 277, lignes 17 et 20, au lieu de *Fanouel*, lire *Fanouël*.
P. 279, dernière ligne, au lieu de *Conti*, lire *Canti*.
P. 301, ligne 33, au lieu de *reduzione*, lire *redaz ione*.
P. 317, ligne 3, au lieu de *Mac*, lire *Mar*.
— ligne 24, au lieu de *un*, lire *und*.

P. 323, ligne 24, au lieu de *complétés*, lire *complétée*.
— ligne 26, au lieu de *Kitbi*, lire *Kitâb*.
— lignes 38-39, au lieu de *Weselski*, lire *Wesselski*.
P. 338, lignes 30-31, au lieu de *organisées*, lire *iranisées*.
P. 357, ligne 18, au lieu de *Mo'rrab*, lire *Mo'arrab*.
— ligne 29, après *dirait*, ajouter *que*.
P. 358, ligne 35, au lieu de *1817*, lire 1317 hég.
P. 365, ligne 30, au lieu de *one*, lire *our*.
P. 369, ligne 26, après *1884*, ajouter p. 181-184.
— ligne 41, au lieu de *d'Heur*, lire *d'Heures*.
P. 370, ligne 20, au lieu de *Caka*, lire *Saka*.
P. 371, ligne 21, au lieu de *s'employant*, lire *employant*.
P. 376, ligne 7, au lieu de *qn'on*, lire *qu'on*.
— ligne 32, au lieu de *Samund*, lire *Sæmund*.
— ligne 33, au lieu de *Sybille*, lire *Sibylle*.

TABLE DES MATIÈRES

I. L'Algérie arabe (1900) 1

II. La littérature populaire arabe dans le Maghreb et chez les Maures d'Espagne (1902) 27

III. Un prétendu chant populaire arabe (1892) 64

IV. Les Tolba d'autrefois (1897) 69

V. Notes de voyages .....

I. De Sousse à Djerbah (1882) 78

II. D'Alger à Tanger (1883) 88

III. Au Mzab et à Ouargla (1885) 143

IV. Une semaine dans le Sahara oranais (1886) .. 151

V *bis*. Les Cheikhs du Maroc au XVIe siècle (1904) 170

VI. Un épisode de la deuxième mission Flatters (1885) 176

VII. Une élégie amoureuse d'Ibn Saïd en Nâs (1886) 180

VIII. Les sources arabes de Floire et Blancheflor (1907) 191

IX. Rapport sur une mission au Sénégal (1888) 198

X. Les Bambaras (1912) 209

XI. L'islam (1896, 1898) 213

XII. Deux philosophes arabes .....

I. Avicenne (1900) 230

II. Gazali (1902) 239

XIII. La reine de Saba (1909) 244

XIV. Les légendes de S. Tërtag et de S. Sousnyos (1894) 250

XV. Le nord-est de l'Ethiopie (1885) 278

XVI. Les Règles attribuées à S. Pakhome (1896)..... 286
XVII. La littérature copte I (1905)..... 306
— — II (1907)..... 311
XVIII. Contes syriaques (1907)..... 317
XIX. Les Nosaïris (1902)..... 324
XX. Etudes persanes (1892)..... 332
XXI. Les Mèdes (1884)..... 336
XXII. Légendes de Perse (1891)..... 344
XXIII. Contes persans (1892)..... 348
XXIV. La Rose (1893)..... 353
XXV. Un recueil de contes de l'Australasie (1905)..... 362
XXVI. A. de Calassanti-Motylinski (1907)..... 380
Errata..... 386

DIJON, IMPRIMERIE DARANTIERE.

BINDING SECT. MAY 13 1965

DT
12
B3

Basset, René Marie Joseph
Mélanges africains et
orientaux

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 29 25 12 016 3